



قانون التأسيس العقدي

مقدمات منهجية ومداخل تأصيلية
لدراسة علم العقيدة



د. سلطان بن عبدالرحمن العميري

قانون التأسيس العقدي

كُتِبت مؤلفات عديدة في التعريف بعلم العقيدة، ووسم قدر منها بأنها مداخل له، ولكن كثيرا من تلك المصنفات لم تستوعب المباحث الأساسية التي لا بد من توفرها في التعريف بعلم العقيدة، وكثير مما ذكر فيها لم يحقق القول فيه بشكل يساعد على ارتقاء الطالب في درجات العلم واعتلاء معارج هذا العلم الشريف.

وفي هذا الكتاب تجاوز لتلك المشكلات، وقصد إلى التمحور حول علم العقيدة ذاته وليس حول مسائله، وسعي بقدر الاستطاعة إلى جمع أصول المباحث التي تساعد على التعريف بعلم العقيدة، وتكشف عن أهم ما يحتاج الدارس له إلى معرفته عنه .

والمباحث التي قام عليها هيكل الكتاب ليست خاصة بعلم العقيدة , وإنما يمكن أن تكون للعلوم الشرعية الأخرى؛ لأنها أشبه بالقواعد الأساسية التي يرتكز عليها التعريف المناسب بالعلوم، بحيث يكون تعريفا مساعدا على حسن التصور للعلوم ودقته، فمن أهم ما يقوم عليه التعريف النافع بالعلوم المؤدي إلى الارتقاء في معارجها : المباحث التي قام عليها هذا البحث .

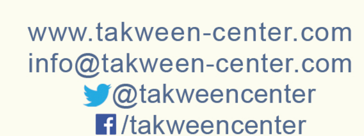
مركز تكوين










www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter

قانون التأسيس العقدي


بسم الله الرحمن الرحيم

قانون التأسيس العقدي

مقدمات منهجية ومداخل تأصيلية
لدراسة علم العقيدة

تأليف

د. سلطان بن عبد الرحمن العميري

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين. . أما بعد:

فإن العلوم الشرعية بلغت من العمق والاتساع والتداخل مبلغًا عظيما، حتى غدت أشبه شيء بشجرة عظيمة متداخلة الأغصان والفروع، وأضحى التخصص وتحقيق التميز فيها يتطلب قدرًا عاليًا من المهارة والاتساع في المعارف.

ولأجل ذلك بات الدارس للعلوم الشرعية في حاجة ماسة إلى مقدمات ومداخل تعينه على فهم مباحثها وفصولها، وتساعده على معرفة مساراتها، وتبين له مفاهيمها الكلية، وتكشف له عن مباحثها ومسائلها الأساسية، وتوضح له معالمها ورسومها الإجمالية، وتبين له المدارس والتيارات الأساسية فيها، وتعرفه بأهم الأدلة المعتمدة في كل علم منها.

وعلم العقيدة لا يعدو أن يكون فردًا من العلوم الشرعية، فلا بد له إذن من مقدمات ومداخل تحقق للدارس له الأغراض التي تحققها مداخل العلوم ومقدماتها، بل إن علم العقيدة من أولى العلوم بذلك، لما له من خصوصية في منزلته وفي طبيعة مباحثه ومدارسه وتياراته وأحكامها، كما سيأتي الحديث عنه مفصلا.

وقد كُتِبت مؤلفات عديدة في التعريف بعلم العقيدة، ووسم قدر منها بأنها مداخل له، ولكن كثيرًا من تلك المصنفات لم تستوعب المباحث الأساسية التي لا بد من توفرها في التعريف بعلم العقيدة، وكثير مما ذكر فيها لم يحقق القول فيه بشكل يساعد على ارتقاء الطالب في درجات العلم واعتلاء معارج هذا العلم الشريف.

فكثير من تلك المؤلفات اقتصر مؤلفوها على مقدمات مختصرة في التعريف بالعقيدة وخصائصها، ثم يلجون إلى عرض مباحث علم العقيدة إجمالا، ولا يتحدثون عن المباحث الأساسية المتعلقة بعلم العقيدة ذاته إلا قليلا، وقدر ممن تحدث منهم عنها لا يحقق القول فيها بما يعين طالب علم العقيدة على عمق المعرفة ودقة الفهم.

ومجمل ما يمكن أن يلاحظ على جملة المؤلفات التي تلقب بكونها مدخلا لعلم العقيدة أو ما في معنى المدخل يتحصل في الأمور التالية:

الأمر الأول: الخلط بين مسائل العقيدة وبين علم العقيدة، فترى حديث كثير منهم عن مسائل العقيدة أكثر من حديثه عن علم العقيدة ذاته ومباحثه وتطوراته ومدارسه وغير ذلك، ومداخل العلوم في الأصل متوجهة إلى التعريف بالعلم ذاته وليس بمسائله.

الأمر الثاني: إغفال عدد من المباحث المهمة المتعلقة بعلم العقيدة، فثمة قضايا متعلقة بعلم العقيدة لا بد لدارسه أن يتعرفها ويدرك أصولها ولو على سبيل الإجمال، حتى يكون على بينة من العلم الذي سيقدم عليه، ومن تلك المباحث: المدارس العقدية، وأحكام مسائل العقيدة، ومسالك تحصيله والقوانين المعينة على بلوغ درجة التميز فيه.

الأمر الثالث: التقصير في عرض عدد من المباحث، فقدر من المصنفات المخصصة في التعريف بعلم العقيدة تضمنت مباحث أساسية في التعريف بالعلم، ولكن تناولها لتلك المباحث لم يكن بصورة تساعد الدارس على الارتقاء بشكل جيد في معارج علم العقيدة، وإنما كان عرضًا مختصرًا غير بالغ إلى ما يساعده على قوة التعمق، فلا يجد الدارس ما يعينه على الاعتلاء في درجات ذلك العلم.

وفي هذا الكتاب حرصت على تجاوز تلك المشكلات، وقصدت إلى التمحور حول علم العقيدة ذاته وليس حول مسائله، وسعيت بقدر الاستطاعة إلى جمع أصول المباحث التي تساعد على التعريف بعلم العقيدة، وتكشف عن أهم ما يحتاج الدارس له إلى معرفته عنه، والمباحث التي قام عليها هيكل الكتاب ليست خاصة بعلم العقيدة، وإنما يمكن أن تكون للعلوم الشرعية الأخرى؛ لأنها أشبه بالقواعد الأساسية التي يرتكز عليها التعريف المناسب بالعلوم، بحيث يكون تعريفًا مساعدا على حسن التصور للعلوم ودقته، فمن أهم ما يقوم عليه التعريف النافع بالعلوم المؤدي إلى الارتقاء في معارجها: المباحث التي قام عليها هذا البحث.

وقد تشكل هيكل هذا الكتاب من تمهيد، وأحد عشر مبحثًا.

التمهيد: وفيه الحديث عن مبادئ العلوم، وتعريف العقيدة ذاتها.

المبحث الأول: مفهوم علم العقيدة.

المبحث الثاني: منزلة علم العقيدة.

المبحث الثالث: حكم علم العقيدة وفائدته.

المبحث الرابع: علاقة علم العقيدة بالعلوم الأخرى.

المبحث الخامس: أسماء علم العقيدة وألقابه.

المبحث السادس: مدارس علم العقيدة.

المبحث السابع: موضوع علم العقيدة وخرائطه.

المبحث الثامن: المصنفات في علم العقيدة.

المبحث التاسع: مناهج التصنيف في علم العقيدة.

المبحث العاشر: أحكام مسائل علم العقيدة.

المبحث الحادي عشر: مسالك البناء والتأصيل العقدي(١).

---

(١) بقيت مباحث لا تقل أهمية عما ذُكر، منها: تشكل علم العقيدة ومراحله، ومنها: تجديد علم العقيدة وطرائقه، ومنها: موقف المدارس الاستشراقية والحداثية من علم العقيدة، وعسى أن تضاف وغيرها في مستقبل الأيام.

والمحاور التي يقوم عليها التعريف بعلم العقيدة ترجع إلى ستة محاور أساسية:

المحور الأول: الجانب التعريفي، ويشمل تعريف العقيدة وعلم العقيدة ومنزلته وحكمه وعلائقه ونحو ذلك.

المحور الثاني: الجانب التكويني، ويشمل موضوع علم العقيدة والمصنفات فيه ومناهجها ونحو ذلك.

المحور الثالث: الجانب المنهجي، ويشمل المدارس العقدية وأصولها ومنطلقاتها.

المحور الرابع: الجانب التاريخي، ويشمل تشكل علم العقيدة والمراحل التي مر بها، ونحو ذلك.

المحور الخامس: الجانب التحصيلي، ويشمل مسالك التأصيل العقدي وقوانين التحرير فيه، وغيرهما.

المحور السادس: الجانب التطويري، ويشمل مسالك التجديد في علم العقيدة والكشف عن توهمات المستشرقين وغيرهم، التي صيغت حول علم العقيدة.

أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا لطلبة العلم، وأسأله سبحانه أن يستر العيب ويغفر الزلل، ويتجاوز عن التقصير، وأن يغفر لكاتب هذا البحث وقارئه والمستفيد منه.

وفي نهاية هذه المقدمة لا بد من تقديم الشكر الكبير لطلاب معهد الآفاق في دفعاته الأولى والثانية والثالثة، فقد تدارست معهم الكتاب، واستفدت كثيرًا من ملاحظاتهم وأسئلتهم، فقد كان لما أثاروه أثر بليغ في تقويم البحث، وإصلاح كثير من الأخطاء التي وقعت في مسودته، فلهم مني جزيل الشكر وأوفر الدعاء.

وكتبه

سلطان بن عبد الرحمن العميري

مكة المكرمة، حرسها الله

Soltan866@hotmail.com

التمهيد
مبادئ العلوم ومفهوم العقيدة

أولًا: مبادئ العلوم:

المراد بمبادئ العلوم: المعارف والمعلومات الأساسية التي تعين معرفتها الطالب لعلمٍ ما على تحصيل تصور إجمالي عن كنه العلم المخصوص وماهيته.

وقد تحدث عدد من العلماء عن أهمية معرفة مبادئ العلوم، وذكروا قدرًا منها، يقول ابن العربي المعافري (ت:٤٥٣هـ): «حق على كل من يحاول الخوض في فن من العلوم إذا علم مقصوده منه أن يحاول بدءًا الإحاطة بسوابقه التي لا بد له منها في معرفته، وشروطه التي هي معونة عليه»[(١)].

وتحدث عنها الآمدي (ت:٦٣١هـ) بكلام أوضح مما ذكره ابن العربي فقال: «حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولًا بالحد أو الرسم؛ ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه ـ وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له ـ تمييزًا له عن غيره، وما هي الغاية المقصودة من تحصيله؛ حتى لا يكون سعيه عبثا، وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسائله لتصور طلبها، وما منه استمداده

(١) المحصول في أصول الفقه (٢٨).

لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه، وأن يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لإمكان البناء عليها»[1].

ثم ازداد اهتمام المتأخرين بهذه المبادئ كثيرا، وحرصوا على جمعها وترتيبها ونظمها، فانتهى عدد المبادئ عند كثير من المتأخرين إلى عشرة، وصيغت فيها عدد من التراكيب الشعرية، وممن نظم المبادئ شعرًا ابن زكري التلمساني[2] (ت:٨٩٩هـ)، والمقّري التلمساني[3] (ت:١٠٤١هـ) وغيرهما، ومن أشهر منظوماتها، نظم الصبّان (ت:١٢٠٦هـ) حيث يقول: «وقد نظمت العشرة، فقلت:

إن مبادِي كل فن عشرة	الحد والموضوع ثم الثمرة
ونسبة وفضله والواضع	والاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى	ومن درى الجميع حاز الشرفا»[4]

والمراد بالحد: التعريف الجامع المانع للعلم المعين، بحيث يشمل كل ما يدخل فيه، ويخرج ما ليس منه.

والمراد بالموضوع: المجال الذي يبحث فيه العلم، ويجول في أرجائه.

والمراد بالثمرة: الفائدة التي يمكن أن يتحصل عليها الدارس لذلك العلم، والغاية التي يقصد إليها من دراسته.

والمراد بالنسبة: صلة ذلك العلم بالعلوم الأخرى، وعلاقته بها، من جهة كونه أصلًا لفروع علمية أخرى أو العكس، ومن جهة كونه آلة أم غاية.

والمراد بالفضل: ما للعلم المعين من منزلة ومكانة وشرف.

والمراد بالواضع: أول من ابتدأ التأليف في ذلك العلم المعين، ووضع أسسه وضبط قواعده.

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/١٨).

(٢) في نظمه العقدي الموسوم بـ: محصل المقاصد مما به تعتبر العقائد.

(٣) حواشي الشيخ عطية الأجهوري على شرح الزرقاني على منظومة البيقونية (٩).

(٤) حاشية الصبان على شرح الملّوي على السلم المنورق (٣٥).

والمراد بالاسم: الألقاب التي أطلقت على ذلك العلم المعين، والأسماء التي تميزه عن غيره من العلوم.

والمراد بالاستمداد: المصادر التي يعتمد عليها العلم والأصول التي يستند إليها في مسائله.

والمراد بحكم الشارع: حكم تعلم ذلك العلم المعين في الشريعة، أهو من العلوم المحمودة أم المذمومة.

والمراد بالمسائل: الموضوعات والمباحث التي يحتوي العلم عليها جمعًا وبيانًا واستدلالا عليها وعلى جميع ما يتعلق بها.

تنبيه:

كثير من المتحدثين عن مبادئ علم العقيدة العشر يخلط بين علم العقيدة والعقيدة ذاتها، فتراه يذكر من المعاني ما يتعلق بالعقيدة لا بعلمها، ومن المواضع التي يظهر أثر هذا الغلط فيها: الحديث عن الفضل والشرف، فكثير من المتحدثين يذكر فضائل العقيدة ذاتها وليس فضائل علم العقيدة، وسيأتي مزيد تفصيل في الفرق بين علم العقيدة وبين العقيدة ذاتها.

تقويم:

لا شك أن هذه المبادئ العشرة مفيدة لطالب العلم، وتعطي تصورًا لا بأس به عن العلوم، ولكن الاقتصار عليها في التعرف الأولي بكل العلوم قاصر، وذلك لأمرين:

الأول: أن ثمة معارف أخرى مؤثرة جدًا في تصور العلوم ودراستها، فلا بد من إضافتها واعتبارها.

والثاني: أن العلوم متفاوتة، فبعضها له من الخصوصية ما يتطلب البحث في عدد من المعارف قبل الدخول فيها، وتكون تلك المعارف مبادئ في أولها.

ومرجع هذا النقد قائم على البحث في تحديد المعايير التي يُعتمد عليها

في تحديد المعارف الأولية التي لا بد أن تعرف عن كل علم، ويكون إدراك طالب العلم لها مؤثرًا في فهمه ومساعدًا له في بلوغ النضج في دراسته له، ولا شك أن تلك العشرة منها، ولكن ثمة أمور لا تقل أهمية عنها، بل بعضها أهم وأعمق في الأثر، ومن تلك الأمور:

الأمر الأول: تطورات العلم ومراحله؛ بحيث يتعرف طالب العلم أهم التطورات التي مر بها العلم، وأظهر المراحل التي أثرت في مسيرته، فيتعرف الحالة التي كان عليها علم التفسير مثلا، ثم كيف تطور وتحول إلى أن بلغ إلى صورته التي هو عليها.

الأمر الثاني: مناهج التصنيف فيه وألوانه؛ بحيث يتعرف طالب العلم مسالك العلماء في تصنيف مسائل العلم، وطريقتهم في ترتيب أبوابه، وأغراضهم من التأليف، فيتعرف مثلًا مسالك التصنيف في علم الحديث، وأغراض التأليف فيه ونحو ذلك.

الأمر الثالث: المصنفات الأساسية في العلم وأصولها؛ بحيث يتعرف الطالب أصول المؤلفات التي لا بد من الاعتماد عليها في دراسة ذلك العلم والقراءة فيه، ويميز بين أصلها وفرعها وجيدها ورديئها، ويتعرف طبقاتها ونحو ذلك.

الأمر الرابع: الاتجاهات والمذاهب الموجودة في دراسة العلم؛ بحيث يتعرف طالب العلم أصول المذاهب والاتجاهات التي استقر عليها العمل في دراسة علم من العلوم، فيتعرف الطالب مثلًا مدرسة الكوفيين والبصريين في النحو، ومدرسة أهل السنة والمدرسة الكلامية والفلسفية والكشفية في علم العقيدة، والمذاهب الأربعة في الفقه، ونحو ذلك، فهذه التراكيب ستمر على طالب العلم في أول دراسته للعلم لا محالة، فلا بد من معرفتها بقدر كاشف.

الأمر الخامس: أصول الأدلة؛ بحيث يتعرف الطالب أصول الأدلة المعتمدة في كل اتجاه أو مذهب بشكل إجمالي، ويتعرف أصول المصطلحات المرتبطة بالحكم على الأدلة ككونه: قطعيا أو ظنيا أو ظاهرًا أو مجملا أو ناسخًا أو منسوخا وهكذا.

اعتراض ودفعه:

قد يقال: إن هذه الأمور لا نزاع في أهميتها، ولكن المبتدئ في الطلب لا يحتاجها، وهي أعلى من مستواه العلمي.

فيقال: إن الأمر ليس كذلك، بل إن المبتدئ في العلم أشد حاجة إليها من غيره، فهي من أعمق ما يؤثر في تصوره عن العلم وإدراكه وتحديد مسيرته في بحثه وتنقيبه، بل هي في الحقيقة أهم من معرفة الاسم وأخطر في تصور العلم من معرفة الثمرة.

ولا أحصي كم مرة سئلت وأنا أدرس الطلاب المبتدئين في العقيدة عن معنى أهل الكلام أو الجهمية أو المعتزلة وغير ذلك من التراكيب، فهي أمور حاضرة بقوة في الدروس العلمية التأصيلية الابتدائية، فلا بد لطالب العلم أن يدركها منذ بداية دخوله في دراسة العلم.

ثم إن تصرفات كثير من المتأخرين لا تدل على أن تلك المبادئ خاصة بالمبتدئين، فإن كثيرًا منهم يذكرها في أثناء شرحه للكتب المعقودة للمتقدمين، كما في صنيع الصبان في حاشيته على الأشموني في النحو، وصنيع الجرجاني في شرح المواقف في علم الكلام، ومن المعلوم أن هذه المصنفات للمتقدمين وليست للمبتدئين.

ثم إن كثيرًا من العلماء يذكر في شرحه الذي صدر به تلك المبادئ علوما ومعارف تتجاوز التصور الإجمالي للعلم، ويدخل في ذكر الخلاف والمذاهب والجدل الحجاجي وغير ذلك.

ومع ذلك لا بد أن يقال: ليس الغرض من تلك الأمور أن تذكر بتوسع وتفصيل، وإنما الغرض منها أن تذكر فيها جمل تحقق القدر المجزئ من التصور والفهم لطبيعة العلم وما يجول في أرجائه من حراك عملي.

فإن قيل: إن ما ذُكر من أمور متضَمَّن في تلك المبادئ، فلا داعي لذكرها.

قيل: ليس الأمر كذلك، فحين نطالع تقريرات المتأخرين في شرح تلك

المبادئ وما يذكرونه ضمنها، لا يذكرون تلك الأمور، وعلى التسليم بإمكان اندراجها فيها، فإبرازها بتركيب خاص له نفع بيّن؛ لإظهار أهميتها ولفت النظر إليها.

وبناء على ما سبق فإننا لن نعتمد في التعريف بعلم العقيدة على ما قرره المتأخرون من الاقتصار على تلك المبادئ العشرة، وإنما سنضيف إليها تلك الأمور، وندمج عددًا من المبادئ المتقاربة مع بعضها.

فائدة:

يطلق مصطلح مبادئ العلوم، ويراد به المعارف الأساسية التي تبنى عليها التصورات المتعلقة بالعلوم، فهي أشبه بالأصول والقواعد الأساسية، يقول القنوجي (ت:١٣٠٧هـ): «البيان الثاني: في المبادئ، وهي المعلومات المستعملة في العلوم لبناء مطالبها المكتسبة عليها»[١]، ثم طفق يذكر من القواعد والأصول العامة والخاصة بالعلوم قدرًا كثيرا.

فائدة:

قريب من قضية مبادئ العلوم قضية الرؤوس الثمانية[٢]، والمقصود بها: أصول القضايا التي لا بد من معرفتها عن كل كتاب من الكتب، وهي تشترك مع المبادئ في عدد من الأمور وتختلف عنها في عدد من الأمور، وفي بيانها يقول ابن الأكفاني (ت:٧٤٩هـ): «قد رتبوا في صدر كل كتاب تراجم تعرب عنها سموها الرؤوس، وهي ثمانية: الغرض والمنفعة والسمة والواضع ونوع العلم ورتبة ذلك الكتاب وترتيبه ونحو التعليم المستعمل فيه»[٣].

وممن ذكر الرؤوس الثمانية بصيغة أخرى وتراكيب مختلفة: المقريزي (ت:٨٤٥هـ) حيث يقول: «اعلم أنَّ عادة القدماء من المعلمين قد جرت أن يأتوا بالرؤوس الثمانية قبل افتتاح كل كتاب، وهي: الغرض، والعنوان،

---

(١) أبجد العلوم (١/ ٤٧)، وانظر منه (١/ ٨٣).

(٢) انظر: تحقيق مبادئ العلوم، الصالحي (٢)، وأبجد العلوم، القنوجي (١/ ٨٥).

(٣) إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم (٣٣).

والمنفعة، والمرتبة، وصحة الكتاب ـ أي: صحة نسبة الكتاب إلى المؤلف ـ، ومن أيّ صناعة هو، وكم فيه من أجزاء، وأيّ أنحاء التعاليم المستعملة فيه»[1].

والمراد بالغرض: الغاية والهدف من تأليف الكتاب، والمراد بالمنفعة: الأثر العلمي المترتب على الكتاب، والمراد بالسمة: عنوان الكتاب المعبّر عن مضمونه، والمراد بالواضع: مؤلف الكتاب، والمراد بنوع العلم: تحديد طبيعة العلم الذي أُلّف في موضوعه الكتاب، والمراد بمرتبة الكتاب: تحديد منزلة الكتاب في سلم القراءة، وتحديد متى يقرأ، وهل يبدأ به أو بغيره؟ والمراد بالترتيب: تحديد الخطة التي قام عليها الكتاب وترتيب مباحثه وفصوله[2].

فالغرض والمنفعة والسمة والواضع ونوع العلم تشترك مع المبادئ، وأما رتبة الكتاب وترتيبه ونحو التعليم المستعمل فيه، وهو المنهج الذي اعتمده الكتاب في توضيح الأفكار، فهي أمور زائدة على المبادئ.

ثانيًا: مفهوم العقيدة:

العقيدة على وزن فعيلة، بمعنى مفعول أي: معقود، وهو ما يعتقده الإنسان بقلبه، والمتأمل في المعاجم اللغوية، وخاصة المتقدم منها لا يكاد يجد فيها هذه اللفظة: العقيدة ـ على وزن فعيلة ـ وإنما الموجود هو مادة «عقد» وبعض مشتقاتها وبعض أوزانها.

وكذلك لا يوجد في نصوص الكتاب والسنة استعمال للفظ العقيدة، مع كثرة ما استخدم من مادة عَقَد مثل: العَقْد والعقود وعقدة، وغيرها من المشتقات.

ولكن جاء في بعض النصوص استعمال عقد القلب، بمعنى: ما يؤمن به القلب، كما في قوله ﷺ: «لا يعتقد قلب مسلم على ثلاث خصال إلا دخل

(١) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقريزي (١/٩).

(٢) انظر: إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، ابن الأكفاني (٣٣).

الجنة، قال: قلت: ما هن؟ قال: إخلاص العمل، والنصيحة لولاة الأمر، ولزوم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[1].

وقد عد بعض العلماء المعاصرين لفظ العقيدة ـ على وزن فعيلة ـ من الألفاظ المولّدة، أي: إنها ليست من الألفاظ التي استخدمت في لغة العرب بهذا الوزن، وإلا فإن وزن فعيلة موجود في لغة العرب.

ومادة عَقَد جاءت في المعاجم اللغوية على معان متعددة، وكلها ترجع إلى معنى واحد، وهو الشدة والربط، أو ما يتعلق بالشدة والربط، كالملازمة، فإنك إذا ربطت حبلًا ما وشددته، فمعناه: استمرار هذا العقد، فالملازمة من مستلزمات معنى العقيدة، تقول: عقدت الحبل، أي: ربطته وشددته، ومنه عقد النكاح وعقد البيع وغيرها من العقود، وسميت بذلك؛ لأن فيها إلزامًا بين المتعاقدين.

وقد أرجع ابن فارس (ت:٣٩٥هـ) جميع معاني مادة عَقَد إلى معنى واحد، هو الشدة فحسب، حيث يقول: «العين والقاف والدال: أصل واحد، يدل على شدّ وشدة وُثوق، وإليه ترجع فروع الباب كلها»[2].

وعلى هذا فكل ما يعتقده القلب ويجزم به يسمى عقيدة في اللغة، ويصدق عليه هذا الاسم سواء كان متعلقًا بالدين أم متعلقًا بالدنيا، وسواء كان صحيحًا أم خاطئا.

مفهوم العقيدة في الاصطلاح:

يلحظ المتابع أن المتقدمين من العلماء لم يهتموا ببيان مفهوم العقيدة، ولم يقدموا تعريفًا لهذا المصطلح، فمع كثرة ذكر العلماء في الطبقات الوسطى لهذا المصطلح إلا أن ما قدموه له من تعاريف قليل، بل نادر، والموجود بكثرة في بحوثهم هو تعريف الاعتقاد، فقد تتالى الأصوليون وغيرهم على تداول تعريفه في معرض حديثهم عن حد العلم وحقيقته.

---

(١) أخرجه الدارمي (٢٢٩)، وهو صحيح الإسناد.

(٢) معجم مقاييس اللغة (٤/ ٨٦).

ومما وصل إلينا من تعاريف العقيدة، تعريف الإيجي (ت:٧٥٦هـ) ـ وهو من علماء الأشاعرة ـ حيث يقول في تعريفها: «ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل»[(١)]، ويكرر الجرجاني (ت:٨١٦هـ) تعريف الإيجي نفسه من غير اختلاف، حيث يقول: «العقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل»[(٢)].

وأما الباحثون المعاصرون فإنهم اهتموا بتعريف مصطلح العقيدة كثيرا، ويصعب جدًا حصرها في هذا الموضع، ولكن يمكن أن نشير إلى أبرز الاتجاهات التي سارت فيها تلك الحدود، وهي في مجملها ترجع إلى اتجاهين رئيسين، هما:

الاتجاه الأول: من يظهر في تعريفه التركيز على موطن العقيدة ـ القلب ـ فتجده يحصر العقيدة فيما يتعلق بالجانب القلبي فقط، وعادة ما يمثل هذا الاتجاه أصحاب الاتجاه الكلامي المعاصرون، من ذلك قول محمد بن بخيت المطيعي (ت:١٣٥٤هـ)، حيث ذكر في تعريف العقائد بأنها: «المسائل التي يقصد منها الاعتقاد دون العمل»[(٣)]، ويقول أحد المعاصرين: «العقيدة: هي ما يقصد به الاعتقاد دون العمل»[(٤)].

الاتجاه الثاني: من يظهر في تعريفه التركيز على العلم المشترط في العقيدة ـ اليقين ـ وقد توارد عدد من المعاصرين على تقرير هذا المعنى، يقول عثمان ضميرية في تعريف العقيدة: «اعتقاد جازم مُطابق للواقع لا يقبل الشك أو الظن»[(٥)]، ويقول إبراهيم البريكان: «العقيدة في اصطلاح علماء التوحيد: هي الإيمان الذي لا يحتمل النقيض»[(٦)]، وبناء على هذا التعريف فالعلم الذي لم يَصل إلى درجة اليقين الجازم لا يُسمّى عقيدة[(٧)].

---

(١) المواقف في علم الكلام، الإيجي (٧).

(٢) التعريفات، الجرجاني (١٥٥).

(٣) حاشية المطيعي على شرح الدردير لمنظومة العقائد (٢٤).

(٤) العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم، داود علي الفاغوري (٧).

(٥) المدخل لدراسة العقيدة (١٢١).

(٦) المدخل لدراسة العقيدة (٨).

(٧) انظر في جمع عدد من التعاريف القريبة من ذلك: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية =

التعريف المختار للعقيدة:

في مقام الحديث عن مفهوم العقيدة لا بد من التفريق بين مقامين: **الأول**: تعريف العقيدة باعتبار المعنى اللغوي، **والثاني**: تعريف العقيدة باعتبارها علما، أي: باعتبار الموضوعات التي تذكر في كتب العقائد، ومعنى العقيدة بالاعتبار الثاني أوسع بكثير من تعريفها بحسب المعنى اللغوي لها.

ويمكن أن تعّرف العقيدة بناءً على المعنى اللغوي بأنها: التصديق بكل ما يتعلق بالدين الإسلامي.

وهذا التعريف لا يجعل العقيدة منحصرة في الجوانب النظرية والخبرية في الإسلام، بل يشمل حتى التشريعات العملية الفقهية، فالصلاة فيها جانب عقدي، وكذلك الزكاة والحج فيهما جانب عقدي؛ لأن كل تلك العبادات متضمنة للتسليم والتصديق بالأمر الإلهي، فهذا التصديق والتسليم المتعلق بوجوب الصلاة والزكاة والحج يدخل في معنى الاعتقاد القلبي.

وأما مفهوم العقيدة الإسلامية بناء على الاعتبار الثاني ـ أعني طبيعة الموضوعات المذكورة في علم العقيدة ـ فهو من القضايا التي يصعب تقديم حد دقيق فيها، نتيجة لكثرة وتنوع المواضيع التي تدرج في علم العقيدة، ومع ذلك يمكن أن يقال في تعريفها: **هي موضوعات التوحيد ـ توحيد الألوهية والربوبية والأسماء والصفات ـ والإيمان وما يتعلق به والمغيبات والنبوات والقدر والأصول العقدية التي وقعت المخالفة من المبتدعة فيها.**

الموقف من استعمال مصطلح العقيدة:

لفظ العقيدة ـ على وزن فعيلة ـ ليس لفظًا شرعيا، أي: إنه لم يرد في الكتاب ولا في السنة؛ فيصدق عليه أنه مصطلح من المصطلحات التي أنشأها علماء الإسلام للتعبير بها عن مراداتهم الشرعية.

وبناء عليه فإنه تنطبق عليه القواعد التي تنطبق على المصطلحات الحادثة

= في العصر الحديث، أحمد قوشتي (٣٧).

الأخرى التي أحدثها علماء الإسلام للتعبير عن العلوم الشرعية، مثل: مصطلح النحو وأصول الفقه، وغيرها من المصطلحات الكثيرة.

والأصل الذي يقوم عليه باب المصطلحات أنه باب اجتهادي وليس توقيفيا، فيشترط فيه عدم مخالفة الشريعة، ولا يشترط فيه موافقة الشريعة.

والفرق بين اشتراط عدم مخالفة الشريعة واشتراط موافقتها كبير، فمعنى عدم المخالفة أوسع، ويقتضي أن المرء يباح له استعمال ما شاء من المصطلحات ما لم يتضمن ما يخالف الشرع، وأما معنى الموافقة فيتضمن أن المرء ملزم بذكر ما ورد في الشريعة دون غيره.

وشرط عدم المخالفة يمكن أن يتحقق بقيود أهمها قيدان: **الأول**: أن يكون المصطلح صحيح المعنى والبنية والوزن في اللغة، **والثاني**: ألا يتضمن معاني تخالف الشريعة.

فإذا كان المصطلح غير واضح في الدلالة والمعنى فهو غير مقبول، لأن الالتباس والغموض منافيان لمقاصد الشريعة، وإذا كان اللفظ واضحًا ولكنه غير مناسب أو كان متضمنًا لمعنى مخالف للشريعة، فإنه لا يقبل.

وهذان القيدان منطبقان على مصطلح العقيدة، فهو لفظ معروف المعنى في اللغة، وهو صحيح الوزن والبنية، ولا يتضمن معنى مخالفًا للنصوص الشرعية، فلا ضير من قبوله والأخذ به، وقد تواردت المدارس العقدية كلها على استعماله واعتماده في التعبير به عن المقاصد الشرعية، ولم يكن استعماله خاصًا بالمدرسة السنية السلفية فقط.

وفي تقرير هذا الأصل ـ أعني: إباحة تسمية الأمور بما لا يخالف الشريعة ـ يقول المرداوي: «يجوز تسمية الشيء بغير التوقيف، ما لم يحرمه الله تعالى، فيبقى له اسمان: توقيفي، واصطلاحي، ذكره القاضي أبو يعلى، والشيخ تقي الدين، تبعًا لابن الباقلاني، وصاحبه، وغيرهم، وخالف في ذلك الظاهرية وغيرهم.

قال الشيخ تقي الدين: «ذهب بعض أصحاب التوقيف إلى أنه لا يجوز، وهو قول داود وأصحابه، ذكره ابن حامد» انتهى.

قال ابن قاضي الجبل: «قال القاضي أبو يعلى: يجوز أن تسمى الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله تعالى علمًا لها، إذا لم يقع حظر»[1].

وأما المواقف المعاصرة من استعمال مصطلح العقيدة فيمكن أن نجملها في موقفين أساسيين، هما:

الموقف الأول: أن استعمال لفظ العقيدة بدعة محدثة، فقد حاول بعض المعاصرين أن ينكر هذا اللفظ؛ بحجة أنه ليس له أصل شرعي لا في الكتاب ولا في السنة ولا عند السلف الصالح من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ولا عند التابعين، بل ولا علماء الأمة الكبار في القرون الثلاثة الأولى[2].

ثم أكد على أنه يجب على المستعملين له الامتناع عن استعماله؛ لما يترتب عليه من آثار سيئة، وادعى أن المدرسة السنية السلفية متناقضة في استعمالها لمصطلح العقيدة؛ لأن أتباعها أنكروا على الطوائف الأخرى استعمال الألفاظ المبتدعة، كلفظ الجوهر والجزء والجسم، وهم يستعملون لفظ العقيدة، وهو لا يختلف عن تلك الألفاظ[3].

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح، ويمكن أن نكشف وجه الخطأ فيه بعدة أمور:

الأمر الأول: أنا لا نسلم بأنه لم ترد أي إشارة لمصطلح العقيدة في نصوص الكتاب والسنة، بل جاءت بعض الإشارات القوية الدالة عليه، ومنها: قول النبي ﷺ: «لا يعتقد قلب مسلم على ثلاث خصال إلا دخل الجنة، قال: قلت: ما هن؟ قال: إخلاص العمل لله، والنصيحة لولاة الأمر، ولزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم»[4].

---

(١) التحبير شرح التحرير (٢/٧٠٣).

(٢) قراءة في كتب العقائد، حسن فرحان المالكي (٣٥).

(٣) المرجع السابق (٣٠).

(٤) أخرجه الدارمي (٢٢٩)، وهو صحيح الإسناد.

الأمر الثاني: أنه على التسليم بأنه لم ترد أي إشارة لمصطلح العقيدة في نصوص الكتاب والسنة، فإن هذا ليس مسوغًا كافيًا للحكم عليه بالبدعة والخطأ؛ لأنه لا يشترط في صحة المصطلح أن يرد في الكتاب والسنة ولا في كلام الصحابة رضي الله عنهم، ومن استعمل مصطلح العقيدة لا يدعي ذلك له، بل يقر بأنه مصطلح ليس شرعيا، أي: إنه ليس مما جاء في الكتاب والسنة، ومستند استعمالهم له توفر شروط استعمال المصطلح، فمصطلح العقيدة مثل أي مصطلح آخر أحدثه علماء الإسلام للتعبير به عن مقصودهم الشرعي.

فذلك الاعتراض إذن قائم على مقدمة خاطئة، حاصلها: أن المصطلحات يشترط فيها موافقة الشريعة، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك كما سبق بيانه.

الأمر الثالث: أن علماء المدرسة السنية لم يستغنوا بمصطلح العقيدة عن باقي المصطلحات الواردة في نصوص الكتاب والسنة، بل هم يستعملونها ويعتمدونها في مقالاتهم وتقريراتهم العلمية مع مصطلح العقيدة، فلم يستبدلوا بالمصطلحات الشرعية المصطلحات الحادثة.

الأمر الرابع: أن أهل السنة حين أنكروا على المتكلمين استعمالهم لعلم الكلام لم يكن ذلك لأجل ما فيه من مصطلحات حادثة، وإنما كان إنكارهم له راجعًا إلى ما تضمنه ذلك العلم من معان باطلة وتقريرات مخالفة لنصوص الكتاب والسنة ولما هو معلوم من العقول السليمة.

ويلخص ابن تيمية علة إنكار أئمة المدرسة السنية لعلم الكلام، فيقول: «السلف لم يذموا التكلم بأسماء مفردة: كالجوهر والجسم والعرض فإن الاسم المفرد ليس بكلام ولا يتكلم به أحد وإنما ذموا الكلام المؤلف الدال على معان والذين كانوا يتكلمون بهذه الأسماء كان كلامهم متضمنًا لأمور فيها افتراء على الله ورسوله: إما إثبات ما نفاه الله وإما نفي ما أثبته الله ومتضمنة لمعان باطلة هي كذب وباطل في نفس الأمر»[1]، وفي سياق بيانه لنوع الكلام

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٧/ ١٧٦).

الذي ذمه السلف يقول: «وعامة الكلام الذي ذمه السلف تشتمل مسائله على كذب وفرية، ودلائل مسائله على كذب وفرية كأقوال الجهمية النفاة لما أثبته الله تعالى له من الأسماء والصفات وكلام القدرية النافية لما أثبته الله من قدرته ومشيئته»[١].

الموقف الثاني: من أقر صحة مصطلح العقيدة وأباح استعماله، ولكنه نازع في أفضليته، وممن تبنى هذا الموقف الدكتور: محمد المبارك، وفضّل استعمال مصطلح «الإيمان» بدلًا عنه، حيث يقول في بيان رأيه وحجته: «ومما استحدثه الفكر الإسلامي لفظ العقيدة، فإني لم أصادف هذه اللفظة في نصوص الكتاب والسنة، وأرى أنها مستحدثة في العصر العباسي بهذا المعنى الذي استعلمت فيه، واللفظ المستعمل في القرآن والسنة هو الإيمان، وقد استعمل لفظ العقيدة أجيال من أئمة المسلمين وعلمائهم بمعنى الأفكار الأساسية التي على المؤمن بالدين أن يصدقها ويقبلها، واستعمال السلف من العلماء والأئمة دليل على الجواز، ومع ذلك فإن هذا الاستعمال يتضمن فصل العنصر العقلي الذي هو مضمون العقيدة عن العنصر النفسي، مع أن كليهما مجموع في لفظ الإيمان»[٢].

ومراده بالمضمون العقلي القضايا العقدية التي تدل عليها الأدلة العقلية، ومراد بالعنصر النفسي: التصديق المجرد عن البرهان العقلي.

وهذا الاعتراض غير دقيق؛ لأن لفظ الإيمان كذلك لا يعبر عن البعد العقلي، فالإنسان قد يصدق بالتقليد، ومعنى الإيمان في اللغة راجع إلى التصديق أو الأمان، وكلاهما لا يستلزم وجود الدليل العقلي الذي أشار إليه محمد المبارك.

الموقف من تقسيم الدين إلى عقيدة وشريعة:

توارد العلماء من جميع المدارس العقدية والفقهية على تقسيم الدين إلى عقيدة وشريعة، وتتالت استعمالاتهم على ذلك، وهذا التقسيم ليس بدعة ولا

---

(١) المرجع السابق (٧/١٧٨).

(٢) الفكر الإسلامي الحديث (٧٥).

مذموما؛ لأنه في الحقيقة ليس تقسيمًا للدين في ذاته، بحيث يكون كل قسم منه قائمًا بنفسه ومستقلا بذاته عن الآخر، وإنما هو تقسيم اعتباري تعليمي، مثل تقسيم الصلاة إلى أركان وواجبات وشروط ومستحبات، ولا يقول أحد: إن هذا التقسيم باطل؛ لأن فيه تقسيمًا للصلاة الواحدة إلى أجزاء متفرقة، وإنما هو تقسيم اعتباري تعليمي، فكذلك الحال في تقسيم العلماء للدين في جملته إلى عقيدة وشريعة.

ثم إن هذا التقسيم له سند من سنة النبي ﷺ، فقد صح عنه أنه قسم الدين في حديث جبريل الطويل إلى ثلاثة أقسام: الإسلام والإيمان والإحسان، وهذا التقسيم من النبي ﷺ ليس معناه أن الإسلام كيان مستقل وحده، وأن الإيمان كيان مستقل وحده، والإحسان كيان مستقل وحده، وأن المجيء بواحد منها يكفي عن الآخر، وإنما معناه أن تلك الأقسام كيانات متداخلة تتضافر فيما بينها في تكوين حقيقة الدين.

فكذلك تقسيم العلماء الدين إلى عقيدة وشريعة لا يُقصد به أن الشريعة كيان مستقل وحده، يمكن أن يكتفى بها في إقامة الدين، وأن العقيدة كيان مستقل وحده، يمكن أن يكتفى بها في إقامة الدين، وإنما قُصد أنها تخصصات متداخلة فيما بينها تكون في مجموعها حقيقة الدين وصورته.

ولكن بعض المعاصرين أنكر هذا التقسيم بحجة أنه خطِر في نتائجه، ومن هؤلاء: د.غازي التوبة، حيث يقول: «إن ثنائية تقسيم الدين إلى عقيدة وشريعة من أخطر الأمور التي جرت آثار سيئة على ديننا الحنيف؛ وذلك لأن هذا التقسيم مخالف لحقيقة الدين التي تقوم على أمر واحد وهو تأليه الله عز وجل وحده»[(١)].

وهذا النقد مبني على مقدمة خاطئة، حاصلها أن تقسيم الدين إلى عقيدة وشريعة يعني تفريق وحدة الدين نفسه إلى كيانات مستقلة، كل واحد منها منفصل عن الآخر، وهذا فهم خطأ لطبيعة ذلك التقسيم، فإنه كما سبق التأكيد

---

(١) في مجال العقيدة، غازي التوبة (٢٠).

عليه أن العلماء حين ذكروا ذلك التقسيم لا يقصدون هذا المعنى الخطأ.

ولا ننكر أن بعض الناس ربما أساء التعامل مع هذا التقسيم، ولكن المنكر حينئذ هو التعامل السيئ، وليس أصل التقسيم؛ لأن أصل التقسيم أمر أجمع عليه العلماء، وهو صحيح في نفسه؛ ولأن له مستندًا شرعيا، وهو حديث جبريل الطويل.

المبحث الأول

مفهوم علم العقيدة

مفهوم علم العقيدة:

المتأمل في مؤلفات العقيدة يجد أن علم العقيدة أوسع من مفهوم العقيدة في اللغة، أي: إن الموضوعات التي تتضمنها الكتب المؤلفة في علم العقيدة أوسع بكثير من مفهوم العقيدة الذي يرجع إلى المعنى القلبي، فمعنى العقيدة في اللغة يتمحور حول معنى الجزم القلبي، ولكن المؤلفات العقدية دخلت فيها كثير من المسائل العملية فقهية وغير فقهية، مثل: المسح على الخفين والجهر بالبسملة، ودخلت فيها كثير من المسائل الظنية، فهذا كله يدل أن علم العقيدة أوسع من معنى لفظ العقيدة في اللغة.

وقد عُرّف علم العقيدة بتعريفات كثيرة، واشترك في صياغة تلك التعريفات أصحاب المدارس العقدية المختلفة، ولكن قبل أن نذكر قدرًا مما قيل في تعريف علم العقيدة ونختبر دقته لا بد من التنبيه على أمرين مهمين، لهما أثر بليغ في تحديد مفهوم علم العقيدة ومحاكمة الحدود المذكورة فيه:

الأمر الأول: أن هناك فرقًا بين علم العقيدة وبين العلم بالعقيدة، فمعنى علم العقيدة: الفن الذي يختص بدراسة مسائل العقيدة، ومعنى العلم بالعقيدة: إدراك مسائل العقيدة ذاتها ومعرفتها.

فعلم العقيدة يهتم بدراسة مراحل العقيدة ومذاهبها وتطورات العلم وعلاقاته والمصنفات التي ألفت في علم العقيدة وغير ذلك، وأما العلم بالعقيدة فلا يشترط فيه ذلك.

ومن أمثلة هذا التفريق الفرق بين العلم بالرياضيات وبين دراسة علم الرياضيات، فقد يتعرف المرء كثيرًا من قوانين الرياضيات من غير أن يدرس العلم ذاته، وأما علم الرياضيات فيدرس فيه تعريف العلم وواضعه والتيارات التي فيه ومراحله وفلسفة القوانين والمصنفات التي فيه وغير ذلك من المباحث[1].

ونتيجة هذا التوضيح أن العلم بالعقيدة أثر علم العقيدة وليس هو، فالعلم بالعقيدة يتمحور حول إدراك مسائل العقيدة فقط، وأما علم العقيدة فهو يهتم بدراسة قضايا أوسع من ذلك، ومحل حديثنا هنا علم العقيدة وليس العلم بالعقيدة.

الأمر الثاني: أن كثيرًا من الحدود التي ذُكرت لعلم العقيدة ذكرها أصحاب المدرسة الكلامية، وهم لا يفرقون بين علم العقيدة وعلم الكلام، فما يذكرونه في علم العقيدة وعلم الكلام سواء.

وسنعرض في هذا المقام عددًا من الحدود التي قيلت في مفهوم علم العقيدة، وسنقوم بتقويم ما سيذكر منه، ثم نذكر الحد المختار.

الحد الأول: أنه علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية من أدلتها الثابتة اليقينية[2].

وهذا الحد منتشر بين أتباع المدرسة الكلامية، وهو غير صحيح لأمور:

الأول: ذُكر فيه أن علم العقيدة متوجه إلى إثبات العقائد، وهذا غير دقيق، لأن مجال اشتغال علم العقيدة أوسع من الإثبات، فهو يشتغل بالإثبات وببيان الأحكام المتعلقة بالعقيدة، وغير ذلك.

الثاني: أنه يقوم على أن العقائد كلها داخلة ضمن أصول الدين التي لا يُقبل فيها إلا الأدلة اليقينية، وهذا غير صحيح، كما سيأتي التنبيه عليه، فعلم

---

(١) ممن ذكر التفريق بين علم العقيدة والعلم بالعقيدة: عبد المجيد النجار في كتاب الإيمان بالله وأثره في الحياة (١٠).

(٢) شرح المقاصد، التفتازاني (١/ ١٦٥).

العقيدة على مراتب متعددة، بعضها من أصول الدين وبعضها من فروعه.

الحد الثاني: أنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية[1].

وهذا الحد غير صحيح؛ لأنه يقوم على أن العقائد كلها داخلة ضمن أصول الدين التي لا يقبل فيها إلا الأدلة اليقينية، وهذا حكم خطأ، كما سبق بيانه.

ولأن فيه خلطا بين علم العقيدة والعلم بالعقيدة، فالعلم بالعقائد الدينية ليس هو علم العقيدة، وبينهما فرق كما سبق بيانه.

الحد الثالث: أنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية من قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني[2].

وهذا الحد غير صحيح، وفيه من الإشكالات ما في الحد السابق.

الحد الرابع: هو علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الشريعة[3].

وهذا التعريف غير دقيق؛ لأن فيه قصورًا من جهة الجمع، فلم يذكر إلا بعض ما يدخل في علم العقيدة، وبقيت أمور، كالنبوة والقدر والأسماء والأحكام والموقف من الصحابة، وغير ذلك، ودخول بعضها فيما ذكر لا يكون إلا بتكلف شديد منافٍ لطبيعة الحدود، فلا يكون ما ذكر كافيًا في الحد.

الحد الخامس: أنه العلم الذي يبحث عما يجب لله من صفات الجلال والكمال، وما يستحيل عليه من كل ما لا يليق به، وما يجوز له من الأفعال، وعما يجب للرسل والأنبياء، وما يستحيل عليهم، وما يجوز في حقهم، وما يتصل بذلك من الإيمان بالكتب المنزلة والملائكة الأطهار ويوم البعث والجزاء والقضاء والقدر[4].

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني (١/١٦٣)، ولوائح الأنوار، السفاريني (١/١٤٩).

(٢) تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب، الكومي التونسي (٣٨).

(٣) التعريفات، الجرجاني (١٥٨).

(٤) مذكرة التوحيد، عبد الرزاق عفيفي (٥).

وهذا التعريف جيد إلا أن فيه إشكالًا من جهة التطويل وذكر التفاصيل، ولأنه لم يستوعب كل ما يذكر في علم العقيدة، فلم ترد فيه إشارة إلى مسائل الإيمان والأحكام، والموقف من الصحابة، وغير ذلك.

الحد السادس: أنه العلم بالأحكام الشرعية العقدية المكتسبة من الأدلة اليقينية ورد الشبهات وقوادح الأدلة الخلافية[(١)].

وهذا التعريف غير دقيق، وفيه عدة إشكاليات، منها: قوله: «المكتسبة من الأدلة اليقينية»، والصحيح أن العقيدة لا يشترط في كل قضاياها الأدلة اليقينية، بل بعض قضاياها يمكن أن يعتمد فيها على الأدلة الظنية، وسبب ذلك راجع إلى أن مسائل العقيدة ليست كلها من أصول الدين، بل كثير من مسائل العقيدة ليست من أصول الدين كما سيأتي.

ومنها: أنه لم يفرق بين علم العقيدة وبين العلم بالعقيدة، فما ذكر فيه تعريف للعلم بالعقيدة وليس لعلم العقيدة.

الحد السابع: هو العلم الكاشف عن أحكام العقائد[(٢)].

وهذا الحد جيد، إلا أن فيه إجمالًا في مصطلح الكشف، وفيه قصور من جهة كونه جعل علم العقيدة مقتصرًا على أحكام العقائد فقط، وعلم العقيدة أوسع من ذلك، فهو يشمل بيان أحكام العقائد والدفاع عنها ويشمل أبوابًا أخرى من أصول الدين وليست من العقائد القلبية، كالموقف من الصحابة ومن صاحب الكبيرة، وغير ذلك.

الحد الثامن: أنه القواعد التي يتوصل بها إلى معرفة أحكام العقائد[(٣)].

وهذا الحد جيد، ويرد عليه ما يرد على الحد السابق من جهة القصور، ثم إن علم العقيدة ليس مقتصرًا على القواعد، وإنما فيه بيان لأحكام تفصيلية متعددة.

---

(١) المدخل لدراسة علم العقيدة، إبراهيم البريكان (٩)

(٢) شرح مختصر الروضة (١/ ١١٩).

(٣) المرجع السابق (١/ ١١٩).

الحد التاسع: هو علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التي صرح بها صاحب الشريعة، وإثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها، وتزييف كل ما خالفها[1].

وهذا الحد غير صحيح؛ لأنه جعل علم العقيدة مقتصرًا على بيان العقائد التي جاء التصريح بها، وجعل الأدلة المعتمدة هي الأدلة العقلية فقط، وهذا خلل ظاهر في تصور علم العقيدة.

فتحصل مما سبق أن أصول الغلط الواقعة في الحدود المذكورة لعلم العقيدة ترجع إلى أربعة أنواع:

الأول: الخلط بين العلم بالعقيدة وعلم العقيدة.

الثاني: القصور في تحديد دائرة ما يدخل في علم العقيدة.

الثالث: القصور في تحديد نوع الأدلة المعتمدة في علم العقيدة.

الرابع: القصور في تحديد طبيعة علم العقيدة وأن المراد به الإثبات أو الدفاع.

تعريف مقترح:

يمكن أن يصاغ لعلم العقيدة تعريف جامع مانع، فيقال: **هو الفن المختص بالبحث في الأحوال المتعلقة بمسائل أصول الإيمان وما يقترن بها اعتمادا على الأدلة الشرعية المعتبرة.**

وهذا الحد من أدق الحدود التي ذكرت في تعريف علم العقيدة، وقد روعي فيه ما كان عليه أئمة السلف وما تقتضيه الأدلة الشرعية، وما حصل من تطور تاريخي في علم العقيدة.

قوله: «**هو الفن المختص بالبحث**»، جنس يدخل فيه سائر العلوم، وفيه تنبيه على ضرورة التفريق بين علم العقيدة والعلم بالعقيدة، فعلم العقيدة فن علمي له أصول ومنطلقات محددة في البحث والدراسة، وليس هو مجرد العلم بالعقيدة.

---

(١) إرشاد القاصد إلى أسنى المطالب، ابن الاكفاني (١٦١).

قوله: «في الأحوال»، معنى واسع يشمل الإثبات والرد على المخالفة وتحديد الأحكام العامة والتفصيلية، وكل ما له تعلق بالعقائد.

قوله: «المتعلقة بمسائل أصول الإيمان»، قيد يخرج علم الفقه وغيره من العلوم، والمراد به أصول الإيمان الستة التي جاءت في حديث جبريل المشهور، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، فهذه الأصول تمثل لب علم العقيدة وجوهره، ويندرج ضمنها عدد كبير من التفاصيل المذكورة في علم العقيدة.

وهذا القيد يخرج القضايا العملية الفقهية، المتعلقة بالعبادات الظاهرة على الجوارح، كالصلاة والزكاة والحج وغيرها.

وعدم استعمال مصطلح العقيدة أو العقائد في الحد مقصود؛ لأن ما يذكر في علم العقيدة أوسع من المعاني المتعلقة باعتقاد القلب، فكثير مما يذكر فيه ليس أمورًا اعتقادية كما هو معلوم.

قوله: «وما يقترن بها»، معنى واسع يشمل ما توارد العلماء على ذكره في كتب العقائد، كالموقف من الصحابة والموقف من الإمامة وغيرها من الموضوعات التي تبحث في العادة في كتب العقائد.

قوله: «اعتمادا على الأدلة الشرعية المعتبرة»، هو معنى واسع يشمل كل ما يصلح أن يكون دليلًا شرعيًا معتبرًا في إثبات مسائل أصول الإيمان وما يقترن بها أو الدفاع عنها أو بيان أحكامها، سواء كان نقليا أو عقليا، وسواء كان قطعيا أو ظنيا، فلا فرق بين هذه الأوصاف، والمناط المعتبر هو كون الدليل معتبرًا في الشريعة بحيث إنه لا يتضمن شيئًا يخالفها، ولا يتجاوز حدودها في الإثبات والنفي.

وهذا القيد فيه تخلص من الانحراف المنهجي الذي وقع فيه أتباع المدرسة الكلامية وعدد من الباحثين، حيث حصروا الأدلة المعتمدة في علم العقيدة في الأدلة العقلية أو في الأدلة القطعية فقط.

وبناء على ما سبق تقريره يمكن أن يقال في تعريف علم العقيدة: **هو**

العلم الذي يبحث في موضوع التوحيد والإيمان والغيبيات والنبوات والقدر والأصول العقدية التي وقعت المخالفة فيها من المبتدعة ومن في حكمهم من خلال الأدلة الشرعية المعتبرة.

فهذا الحد يتضمن من المعاني ما يتضمنه الحد السابق إلا أن فيه تفصيلًا في أصول الإيمان وما يقترن بها من مسائل.

وبناء على هذا الحد يمكن أن نقول في تعريف العلم بالعقيدة: **هو العلم بالأحوال المتعلقة بأصول الإيمان وما يقترن بها اعتمادا على الأدلة الشرعية المعتبرة.**

فتجلت بهذا حقيقة الفرق بين علم العقيدة والعلم بالعقيدة.

فإن قيل: هل يفهم من هذا التعريف أن من علم الأحوال المتعلقة بأصول الدين وما يقترن بها من غير الاعتماد على الأدلة المعتبرة لا يسمى عالمًا بالعقيدة؟

قيل: الجواب عن هذا السؤال مبني على مسألة أخرى، هي: هل يشترط في إطلاق العلم بالشيء العلم بأدلته، وقد اختلف العلماء فيها على قولين: قيل: يشترط، وقيل: لا يشترط[1].

والأقرب: أنه لا يشترط إدراك الأدلة في العلم بالشيء، وإنما عرف العلم بالعقيدة بذلك التعريف باعتبار ما ينبغي أن يكون، وذلك لا ينفي غيره من الأحوال.

ثم إن لفظ العلم تختلف إطلاقاته كثيرا، فتارة يطلق على مجرد الإدراك وتارة يطلق على الملكة الحاصلة للمرء وتارة يطلق على الإدراك اليقيني، وغير ذلك، وهذا يدل على أن إطلاقه فيه سعة.

وكذلك لا يشترط في إطلاق وصف العلم بالعقيدة على المرء أن يكون عالمًا بكل ما فيه من التفاصيل ومستحضرا لها، وإنما يكفي أن يكون عالمًا ومستحضرا لأكثر ما يتعلق بها، وفي التنبيه على هذا المعنى ـ أعني: أنه لا

---

(١) انظر: أبجد العلوم، القنوجي (١/ ٥١).

يشترط معرفة كل التفاصيل ـ يقول ابن عبد البر (ت:٤٦٣هـ) في التعليق على جهل عروة بن الزبير وأبي بكر بن حزم ببعض المسائل: «هذا دليل على أن العالم لا نقيصة عليه من جهل الشيء اليسير من العلم، إذا كان عالمًا بالسنن في الأغلب؛ إذ الإحاطة لا سبيل إليها، وغير مجهول موضع عروة وأبي بكر من العلم والاتساع فيه، في حين مذاكرتهم بذلك، وقد يسمى العالم عالمًا وإن جهل أشياء، كما يسمى الجاهل جاهلًا وإن علم أشياء، وإنما تستحق هذه الأسماء بالأغلب»[1].

(١) التمهيد (١٧/ ١٨٧).

المبحث الثاني

منزلة علم العقيدة

لا بد من التأكيد ابتداءً على أن هناك فرقًا بين مقام الفضل ومقام التفضيل، فمقام الفضل يعني إثبات ما للعلم من فضل ومنزلة ونفع، ومقام التفضيل يعني إثبات أفضلية العلم وعلو منزلته على العلوم الأخرى وتقدمه عليها.

فلا شك أن كل العلوم الإسلامية لها فضل ومنزلة وأثر، بل كل العلوم الصحيحة النافعة كذلك، فهذا القدر ليس محل إشكال ولا تردد.

أما الأفضلية فإنه لا إشكال فيها من جهة ثبوتها، فلا أحد ينازع في أن العلوم ليست على مرتبة واحدة من الفضل، وأنها متفاوتة في الفضيلة، وإنما الإشكال من جهة المعاني التي يتحقق بها التفاضل، فهذه الجهة التي تتطلب قدرًا من التأصيل والتقعيد، والتفاضل والتفضيل بين العلوم يقوم على ثلاثة أصول أساسية:

الأصل الأول: أن الأفضلية قضية مركبة، أي: إن لها جهات متعددة وليس جهة واحدة، والحصول على الأفضلية يكون بقدر عدد الجهات التي يقع بها التفاضل، وفي الإشارة إلى هذه القاعدة يقول ابن الأكفاني (ت:٧٤٩هـ): «العلوم مع اشتراكها في الفضل تتفاوت، فمنها ما هو بحسب الموضوع، كالطب، فإن موضوعه بدن الإنسان، ولا خفاء بشرفه، ومنها ما هو بحسب الغاية، كعلم الأخلاق، فإن غايته معرفة الفضائل الإنسانية، ونعمت الفضيلة، ومنها ما هو بحسب الحاجة إليه، كالفقه، فإن الحاجة إليه ماسة، ومنها ما هو بحسب وثاقة الحجج، كالعلوم الرياضية، فإنها برهانية يقينية، ومن العلوم ما

يقوى شرفه باجتماع هذه الاعتبارات فيه أو أكثرها، كالعلم الإلهي، فإن موضوعه شريف وغايته فاضلة، والحاجة إليه مهمة»[١].

الأصل الثاني: أن هناك فرقًا بين التفضيل المطلق والتفضيل النسبي، فثبوت التفضيل المطلق لا يلزم منه إلغاء التفضيل النسبي، والتفضيل النسبي لا يناقض التفضيل المطلق، ومعنى هذا التقرير أن علمًا من العلوم قد يكون حائزا على أكبر قدر من موجبات التفضيل، ولكن قد تحتف ببعض العلوم الأخرى أحداث تجعله أفضل منه في تلك الحالة وذلك الزمان، وتفضيل العلم الذي احتفت به القرائن الخاصة في حال ما وزمن ما لا يناقض التفضيل المطلق لغيره من العلوم، فقد تحدث في الأمة أحداث تجعل الاشتغال بعلم التفسير أو الفقه أفضل من الاشتغال بعلم العقيدة.

الأصل الثالث: أن هناك فرقًا بين التفضيل الجملي والتفضيل التفصيلي، ومعنى هذا الأصل أن الحكم على علم ما بأنه أفضل من غيره لا يستلزم أن كل مسألة فيه أفضل من كل مسألة موجودة في العلم الآخر، فقد تكون بعض مسائل العلم الآخر أعلى مما فيه، فتفضيل العلم من حيث هو لا يعني تفضيل كل ما فيه على كل ما في غيره من العلوم.

ومن خلال هذا التأصيل ندرك الخطأ الذي وقع فيه عدد من العلماء حين أطلقوا القول بشرف علومهم بتراكيب مطلقة غير مقيدة، فبعض أهل التفسير يذكرون بأن علم التفسير هو أشرف العلوم، يقول الواحدي (ت:٤٦٨هـ): «ولما كان كلام الله تعالى أشرف المعلومات، كان العلم بتفسيره وأسباب تنزيله ومعانيه وتأويله، أشرف العلوم»[٢]، ويقول البيضاوي (ت:٦٨٥هـ): «أعظم العلوم مقدارًا وأرفعها شرفًا ومنارا، علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها، ومبنى قواعد الشرع وأساسها»[٣]،

(١) إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد (٩٤).

(٢) الوسيط (١/ ٤٧).

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (١/ ٢٣)، وانظر: قواعد الأدلة، السمعاني (١/ ٣).

ويقول الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ): «أشرف العلوم على الإطلاق وأولاها بالتفضيل على الاستحقاق وأرفعها قدرًا بالاتفاق هو علم التفسير»[١].

وفي الفقه وأصوله يقول الغزالي (ت: ٥٠٥هـ): «قد تقرر عند ذوي الألباب أن الفقه أشرف العلوم وأعلاها قدرًا وأعظمها خطرًا إذ به تعرف الأحكام ويتميز الحلال عن الحرام وهو على علو قدره وتفاقم أمره في حكم الفرع المتشعب عن علم الأصول ولا مطمع في الإحاطة بالفرع وتقريره والاطلاع على حقيقته إلا بعد تمهيد الأصل وإتقانه إذ مثار التخبط في الفروع ينتج عن التخبط في الأصول»[٢]، ويقول ابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ): «الفقه أشرف العلوم قدرا، وأعظمها أجرا، وأتمها عائدة، وأعمها فائدة، وأعلاها مرتبة، وأسناها منقبة، يملأ العيون نورا، والقلوب سرورا، والصدور انشراحا، ويفيد الأمور اتساعا وانفتاحا»[٣].

وكذلك الحال في عدد من العلوم الأخرى، وهذه الإطلاقات غير صحيحة، والأضبط أن تقيد بمن التبعيضية، ولأجل هذا يقول الحسني الحموي (ت: ١٠٩٨هـ) في تعليقه على كلام ابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ): «وفي كلام المصنف نظر؛ لاقتضائه أن علم الفقه أشرف من علم الكلام والتفسير والحديث، مع أن هذه العلوم أشرف من الفقه؛ لأن شرف العلم بشرف موضوعه وموضوع هذه العلوم أشرف كما هو ظاهر، وحينئذ فالصواب أن يقال: من أشرف العلوم»[٤].

وقد توارد كثير من العلماء على التنصيص بأن علم العقيدة هو أفضل العلوم وأعلاها قدرا، وأكثروا من بيان منزلته وشرف مكانته، وقد اشترك في التأكيد على منزلة علم العقيدة أصحاب المدارس العقدية المختلفة: المدرسة السنية والمدرسة الكلامية وغيرهما.

---

(١) فتح القدير (١٣/١).

(٢) المنخول (٥٩).

(٣) الأشباه والنظائر (١٣).

(٤) غمز عيون البصائر (١٨/١).

وممن تحدث عن منزلة علم العقيدة من أهل السنة والجماعة: ابن أبي العز (ت:٧٩٢هـ) في أول شرحه للعقيدة الطحاوية، حيث يقول: «فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم؛ إذ شرف العلوم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى الفروع؛ ولهذا سمى الإمام أبو حنيفة رحمه الله ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين: الفقه الأكبر، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب ولا نعيم ولا طمأنينة إلا بأن تعرف معبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون مع ذلك كله أحب إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه»[(١)].

ويقول الرازي (ت:٦٠٦هـ): «علم الأصول أشرف العلوم»، وساق على ذلك عشرة أدلة أطال فيها وفصل[(٢)]، وممن تحدث عن منزلة علم العقيدة: السمرقندي (ت:بعد٦٩٠هـ) ـ وهو من علماء الكلام ـ حيث يقول: «فإن العلوم وإن تنوع أقسامها وتفرع انقسامها لكن أشرفها رتبة وأعلاها منزلة هو العلم الإلهي ـ يعني به علم العقيدة ـ الباحث بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة عن أحوال الألوهية وأسرار الربوبية التي هي المطالب العليا والمقاصد القصوى من العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية إذ بها يتوصل إلى معرفة ذات الله وصفاته وتصور صنعه ومصنوعاته»[(٣)].

ويقول الزمخشري (ت:٥٣٨هـ): «وبهذا يعلم أنّ أشرف العلوم وأعلاها منزلة عند الله علم أهل العدل والتوحيد ولا يغرّنك عنه كثرة أعدائه»[(٤)].

ولا بد من التنبيه على أن علماء الكلام حين يتحدثون عن شرف علم أصول الدين وعلو منزلته فإنهم يقصدون بذلك علم الكلام المبتدع، ووجه الاستشهاد بكلامهم أن علم الكلام يبحث في أصول الدين وما يحتف بها.

---

(١) شرح الطحاوية، ابن أبي العز (١/ ٥).

(٢) انظر: التفسير الكبير (٢/ ٣٢٤)، والمطالب العالية (١/ ٣٧).

(٣) الصحائف الإلهية، السمرقندي (٥٩).

(٤) الكشاف (١/ ٢٢٦).

تنبيه:

فضل السمعاني علم الفقه على علم العقيدة من جهة أن علم الفقه علم ازديادي، أي: إن المرء يزداد فيه تطورا وعلما، وفي بيان ذلك يقول: «لأن علم الفقه عَلَم على منهج الازدياد؛ لأنه العلم بأحكام الحوادث، ولا حصر ولا حد للحوادث، ولا حصر ولا حد للعلم بأحكامها ومواجبها، وعلم الأصول في الديانات وإن كان علمًا شريفًا في نفسه، وهو أصل الأصول وقاعدة كل العلوم، ولكنه علم محصور مبناه؛ لأنه معارف محصورة أمر الله تبارك وتعالى بها لا مزيد فيها ولا نقصان منها، وأما علم الفقه فعلم مستمر على مر الدهور وعلى تقلب الأحوال والأطوار بالخلق لا انقضاء وانقطاع له»[1].

وهذا الكلام غير صحيح، فإنه إن قصد بالحوادث ما يقع في حياة الناس المعتادة، فكذلك الحوادث التي لها أحكام عقدية لا حد لها ولا حصر، وإن كان يقصد بالحوادث الأمور النازلة الجديدة، فكذلك الحوادث الجديدة النازلة المتعلقة بالعقيدة كثيرة جدا، وإن قصد أن علم الفقه يدخل فيه الاجتهاد والتخريج والقياس، فكذلك علم العقيدة تدخل فيه تلك الأمور، فكثير من مسائل علم العقيدة ليست خبرية محضة، وإنما هي طلبية تعبدية ظنية، فيصح الاعتماد فيها على ما يفيد الظن من النص والقياس والإجماع.

وإن كان يقصد أن الحوادث الفقهية المتعلقة بحياة الناس أكثر من الحوادث العقدية، وأن احتياج الناس إلى الفقه من هذه الجهة أكثر من احتياجهم إلى العقيدة، فهذا حكم مقارب، ولكنه لا يقتضي التفضيل المطلق لعلم الفقه على علم العقيدة.

موجبات شرف علم العقيدة وتقدمه على العلوم الأخرى:

اجتمعت في علم العقيدة كل الأسباب الموجبة لعلو القدر والتقديم على

---

(١) قواطع الأدلة (١/ ٣).

العلوم الأخرى؛ لأن العلوم إنما تتقدم على بعضها بعدة أمور[1]:

الأمر الأول: من جهة موضوعه: فموضوع علم العقيدة من أشرف الموضوعات وأجلها، وهو ذات الله ﷻ وما يتعلق به من العقائد، وكذلك ما يتعلق بالنبوات، وما يتعلق باليوم الآخر وبأصول الإيمان الستة، وهذه الأصول هي أشرف المعلومات، وأشرف القضايا في الدين الإسلامي.

الأمر الثاني: من جهة الأدلة ووثاقتها، فجنس أدلة علم العقيدة هي من أقوى الأدلة وأشرفها، وأكثرها تنوعا.

الأمر الثالث: من جهة الغاية والفائدة، فغاية علم العقيدة وفائدته وثمرته أشرف الغايات وأعلاها؛ لأنها توصل الإنسان إلى معرفة ربه وخالقه، وتعرفه الطرق التي توصله إلى محبته ﷻ.

الأمر الرابع: من جهة قدر الحاجة إليه، فعلم العقيدة من أكثر العلوم التي يحتاج الناس إليها؛ إذ هو من أعظم الطرق التي يصحح الناس بها دينهم.

الأمر الخامس: من جهة تأثيره في العلوم الأخرى، فعلم العقيدة من أكثر العلوم تأثيرًا فيما عداه من العلوم، وأصوله من أكثر الأصول تأثيرًا في مسائل العلوم الأخرى.

فعلم العقيدة إذن اجتمعت فيه جميع الأسباب الموجبة للتقديم على غيره من العلوم الشرعية.

تنبيه:

ولكن لا بد من التنبيه على أن القول بأن علم العقيدة هو من أشرف العلوم وأعلاها إنما هو حكم على الجملة لا بالجملة، أي: إنه ليس المقصود من تفضيله أن كل مسألة في علم العقيدة هي أشرف من كل مسألة في غيرها من العلوم، وإنما نعني مجمل العلم أو العلم في جملته لا بجملته.

---

(١) انظر قريبًا من هذه الأمور: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، المؤيد بالله العلوي الزيدي (١/ ١٦).

المبحث الثالث

حكم علم العقيدة وفائدته

حكم علم العقيدة:

سلك عدد من العلماء مسلكًا منهجيا واحدًا في بيان حكم تعلم العلوم الشرعية عموما، ومنها علم الاعتقاد، وحاصل ذلك المسلك: أن حكم تعلم العلم يأخذ حكم المعلوم، وحكم المعلوم الشرعي يتنوع، منه ما هو فرض عين، ومنه ما هو فرض كفاية، ومنه ما هو مستحب، يقول ابن عبد البر (ت:٤٦٣هـ) ناقلًا الإجماع على ذلك: «أجمع العلماء أن من العلم ما هو فرض متعين على كل امرئ في خاصته بنفسه، ومنه ما هو فرض على الكفاية، إذا قام به قائم سقط فرضه عن أهل ذلك الموضع»[١].

وبناء على ذلك فإن حكم تعلم العلوم الشرعية متنوع، فإن كان المعلوم فرض عين كان تعلمه فرض عين على كل مسلم، وإن كان المعلوم فرض كفاية، أضحى تعلم المعلوم ليس واجبًا على الجميع وإنما على القدر الذي يتحقق به القدر الكافي، وإن كان المعلوم مستحبا، أضحى تعلم المعلوم مستحبا.

وبناء عليه فتعلم العلوم الشرعية ليس له حكم واحد، وإنما هو منقسم إلى ثلاثة أقسام أساسية، فبعضه واجب على كل مسلم، وبعضه ليس واجبًا على الجميع وإنما على قدر تتحقق به الكفاية، وبعضه مستحب.

---

(١) جامع بيان العلم وفضله (١٠).

وممن سلك هذا المسلك ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حيث يقول: «طلب العلم الشرعي فرض على الكفاية إلا فيما يتعين، مثل طلب كل واحد علم ما أمره به وما نهاه عنه، فإن هذا فرض على الأعيان»[1]، ويقول في كلام مفصل: «المسائل الخبرية العلمية، قد تكون واجبة الاعتقاد، وقد تجب في حال دون حال، وعلى قوم دون قوم، وقد تكون مستحبة غير واجبة، وقد تستحب لطائفة أو في حال كالأعمال سواء.

وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها، كما قال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون؛ أتحبون أن يكذب الله ورسوله!!»، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم»، وكذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ الآية [الطلاق:١٢]، فقال: «ما يؤمنك أني لو أخبرتك بتفسيرها لكفرت؟ وكفرك تكذيبك بها، وقال لمن سأله عن قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج:٤] هو يوم أخبر الله به، الله أعلم به»، ومثل هذا كثير عن السلف»[2].

وممن سلك هذا المسلك ابن نجيم الحنفي (ت:٩٧٠هـ)، حيث يقول: «تعلم العلم يكون فرض عين، وهو بقدر ما يحتاج إليه لدينه، وفرض كفاية، وهو ما زاد عليه لنفع غيره، ومندوبا، وهو التبحر في الفقه وعلم القلب، وحراما، وهو علم الفلسفة والشعبذة والتنجيم والرمل وعلم الطبيعيين والسحر، ودخل في الفلسفة المنطق، ومن هذا القسم علم الحرف والموسيقي، ومكروها، وهو أشعار المولدين من الغزل والبطالة، ومباحا، كأشعارهم التي لا سخف فيها»[3].

فأنت ترى أنه قسم العلوم إلى خمسة أقسام، بعدد الأحكام التكليفية

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٨٠).
(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٩).
(٣) الأشباه والنظائر (٣٢٨).

الخمسة، ومقتضى هذا أن العلوم الشرعية منقسمة إلى الأقسام المحمودة في الشريعة.

ونبه الزرنوجي الحنفي (ت:٥٩١هـ) إلى أن العلم الشرعي يتنوع، فبعضه قدر مشترك بين كل المسلمين، كأحكام الصلاة وغيرها، وبعضه يحتاج إليه بعض المسلمين، كأحكام البيوع لمن يشتغل بالتجارة وأحكام السفر لمن يشتغل بالترحال والتنقل وغير ذلك، ولهذا قيد حكم فرض العين بأنه ما يناسب حال المعين، حيث يقول: «اعلم بأنه لا يفترض على كل مسلم، طلب كل علم، وإنما يفترض عليه طلب علم الحال كما قال: وأفضل العلم علم الحال، وأفضل العمل حفظ الحال، ويفترض على المسلم طلب ما يقع له في حاله، في أي حال كان.

فإنه لا بد له من الصلاة، فيفترض عليه علم ما يقع له في صلاته بقدر ما يؤدي به فرض الصلاة، ويجب عليه بقدر ما يؤدي به الواجب، لأن ما يتوسل به إلى إقامة الفرض يكون فرضا، وما يتوسل به إلى إقامة الواجب يكون واجبا، وكذا في الصوم، والزكاة، إن كان له مال، والحج إن وجب عليه، وكذا في البيوع إن كان يتجر... وكذلك في سائر المعاملات والحرف، وكل من اشتغل بشيء منها يفترض عليه علم التحرز عن الحرام فيه.

وكذلك يفترض عليه علم أحوال القلب من التوكل والإنابة والخشية والرضا، فإنه واقع في جميع الأحوال»[(١)].

ونتيجة هذا المسلك أن حكم تعلم علم العقيدة بخصوصه متنوع، منه ما هو فرض عين ومنه ما هو فرض كفاية، لأن مسائل العقيدة ليست على درجة واحدة، فمنها ما هو فرض عين على كل مسلم، ومنها ما هو فرض على الكفاية لا يجب على كل مسلم بعينه وإنما يجب على قدر يحقق الكفاية.

وهذا المسلك في بيان حكم تعلم العلوم الشرعية، ومنها علم الاعتقاد

---

(١) تعليم المتعلم طريق التعلم (١١).

صحيح مستقيم، إلا أن ثمة مسلكًا آخر أكثر دقة وضبطا، حاصله التفريق بين حكم تعلم العقيدة وحكم تعلم علم العقيدة، وقد مضى في أثناء البحث بيان الفرق بين الأمرين، وحاصل الفرق أن علم العقيدة هو الفن الذي يختص بدراسة أحوال مسائل العقيدة، والمراد بالعلم بالعقيدة إدراك مسائل العقيدة ذاتها ومعرفتها، والعلم بالعقيدة قد يتحقق عن طريق دراسة فن علم العقيدة وقد يتحقق بغيرها، كأن يستمع المسلم إلى خطبة أو محاضرة أو يقرأ كتابًا من غير أن يشتغل بفن علم العقيدة.

وبناء على هذا المسلك، فإنه يقال: حكم تعلم علم العقيدة فرض على الكفاية إذا قام به من يكفي الحاجة سقط الوجوب عن الآخرين، وأما حكم تعلم العقيدة ذاتها، فهو متنوع على التقسيم الذي سبق ذكره.

وممن أشار إلى هذا المعنى وطبقه على علم التجويد المرعشي ـ المشهور بساجقلي زاده ـ (ت: ١١٤٥هـ)، حيث يقول: «اعلم أن حكم العلم كحكم المعلوم، فإن كان المعلوم فرضًا أو واجبًا أو سنة فعلمه كذلك إذا توقف المعلوم على ذلك العلم، وإنما قيدنا به؛ لأنه إذا لم يتوقف عليه لا يكون حكم العلم حكم المعلوم، فإن تجويد القرآن قدر ما يخلص عن اللحن الجلي فرض عين، لكن العلم المدون المسمى بعلم التجويد ليس بفرض عين، بل فرض كفاية كما صرح به علي القاري، وسبب ذلك أن تجويد القرآن لا يتوقف على معرفة ذلك الفن بل يمكن تحصيله بمشافهة الشيخ المجود»[(١)].

فكذلك يقال في العقائد: إن بعضها فرض عين لا يقوم إيمان المسلم ولا يستقيم إلا بها، ولكن المسلم قد يحققها في نفسه من غير أن يدرس علم العقيدة، وإنما عن طريق سماعه لخطبة الجمعة أو المحاضرات العلمية أو غير ذلك.

ومن آثار اعتماد هذا المسلك ضبط تحديد الأولويات في التعلم، فإن كان الحديث عن تعلم العقيدة ذاتها، فالأولى تقديم ما هو فرض عين على ما

---

(١) ترتيب العلوم (٩٠).

هو فرض كفاية، وتقديم ما هو أشد وجوبًا على ما هو أقل وجوبا، وإن كان الحديث عن تعلم علم العقيدة، فإن الأمر يختلف، فقد ترتب مسائل العقيدة على حسب الموضوعات وانضباطها دراسيا، وليس على حسب حكمها في الشرع، ولهذا اختلفت مسالك العلماء في تحديد خرائط علم العقيدة، فهي ترتب على حسب المناسبة التعليمية التنظيمية وليس على حسب الحكم الشرعي، وقد يقدم في تعلم العلوم ما هو وسيلة على ما هو غاية مراعاة لطبيعة التدرج في العلم وليس مراعاة لحكم تعلم المسألة في الشريعة.

وممن نبه إلى هذا المعنى ـ أعني: التنوع في تقديم تعلم العلوم لأجل تنوع اعتبارات التقديم ـ صديق حسن خان القنوجي (ت:١٣٠٧هـ)، حيث عقد مبحثًا لبيان ذلك قال فيه: «الإعلام الرابع: في مراتب العلوم من التعليم، ولا يخفى أن يقدم الأهم فالأهم فيه، والوسيلة مقدمة على المقصد، كما أن المباحث اللفظية مقدمة على المباحث المعنوية؛ لأن الألفاظ وسيلة إلى المعاني، ويقدم الأدب على المنطق، ثم همًا على أصول الفقه، ثم هو على الخلاف.

والتحقيق أن تقديم العلم على العلم لثلاثة أمور: إما لكونه أهم منه، كتقديم فرض العين على فرض الكفاية، وهو على المندوب إليه، وهو على المباح، وإما لكونه وسيلة إليه كما سبق، فيقدم النحو على المنطق، وإما لكون موضوعه جزءًا من موضوع العلم الآخر، والجزء مقدم على الكل، فيقدم الصرف على النحو.

وربما يقدم علم على علم لا لشيء منها، بل لفرض التمرين على إدراك المعقولات، كما أن طائفة من القدماء قدموا تعليم علم الحساب، وكثيرًا ما يقدم الأهون فالأهون، ولذا قدم المصنفون في كتبهم النحو على الصرف، ولعلهم راعوا في ذلك أن الحاجة إلى النحو أمس»[1].

وهذا الترتيب لا يصح أن يقال في تعلم العقيدة ذاتها، فإن الترتيب فيها يكون بحسب حكم المسألة ومنزلتها في الشريعة كما سبق بيانه.

---

(١) أبجد العلوم (١/ ١٠٨).

فائدة علم العقيدة:

يعبر عن فكرة هذا المبحث بعدد من المصطلحات، يقول المرعشي ـ المشهور بساجقلي زاده ـ (ت: ١١٤٥هـ): «اعلم أن كل منفعة تترتب على فعل تسمى فائدة، من حيث ترتبها عليه، وغاية من حيث إنها طرف الفعل ونهايته، وغرضا من حيث إن الفاعل فعل ذلك الفعل لأجل حصوله»[١].

وكثيرة هي الفوائد التي يمكن أن يتحصل عليها المرء من دراسته لعلم العقيدة، ومن تلك الفوائد:

الفائدة الأولى: معرفة أشرف العلوم وأجلها، وهو العلم بما يتعلق بالله ووجوده وصفاته وكمالاته التي استحق بها أن يكون معبودًا دون غيره ﷻ.

وهذا النوع من العلم هو أصل الدين وأساسه وهو حياة الدنيا وجمالها، يقول يحيى بن عمار (ت: ٤٢٢هـ): «العلوم خمسة: فعلم هو حياة الدين، وهو علم التوحيد، وعلم هو غذاء الدين، وهو علم التذكر بمعاني القرآن والحديث، وعلم هو دواء الدين، وهو علم الفتوى إذا نزل بالعبد نازلة احتاج إلى من يشفيه منها كما قال ابن مسعود، وعلم هو داء الدين، وهو الكلام المحدث، وعلم هو هلاك الدين، وهو علم السحر ونحوه»[٢].

الفائدة الثانية: ضبط التصورات عن الحياة والوجود والكون؛ فإن الإسلام ليس مجرد شعائر دينية يقوم بها الإنسان في صومعته أو في بيته أو في مسجده، وإنما هو منظومة متكاملة يستطيع الإنسان من خلالها أن يبني تصورات ناضجة وكاملة في كل ما يحيط بحياته، وكل ما يتعلق بحياته في هذه الحياة، وترجع إلى ثلاثة أمور أساسية وهي: علاقته بربه، وعلاقته بالكون من حوله، وعلاقته ببني جنسه.

وكل هذه العلاقات يمكن للإنسان أن يبنيها ويبني عنها تصورات ناضجة وصحيحة من خلال دراسته لعلم العقيدة؛ لأن علم العقيدة يهتم بشكل كبير

---

(١) ترتيب العلوم (٨٦).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٠/ ١٤٥).

بالقضايا الكلية الكبرى التي تتعلق بحياة الإنسان الكلية، وبضبط هذه العلاقات، تنضبط حياة الإنسان وتغدو منسجمة مع الوظيفة التي وجد من أجلها، وهي وظيفة العبودية لله ﷻ، وما يتبعها من عمارة الأرض.

الفائدة الثالثة: البلوغ إلى حالة الإتقان في الدفاع عن حياض الإسلام، فإن الإسلام كما يحتاج إلى بيان الحق، فهو يحتاج أيضًا إلى دفع الباطل، ومن خلال دراسة علم العقيدة يمكن للدارس أن يكون لديه ملكة يستطيع من خلالها الدفاع عن حياض الإسلام ضد الناقدين له أو المعترضين عليه.

الفائدة الرابعة: إدراك مداخل الخلل والابتداع التي توجب الوقوع في المخالفة للشريعة؛ لأن الدارس لعلم العقيدة سيقف على مقالات وفرق كثيرة وقعت في مخالفات لأصول الشريعة، ومن خلال تعامله الصحيح مع تلك الظاهرة يستطيع أن يتعرف المداخل التي توجب الوقوع في المخالفة لتصورات الإسلام الكبرى فيما يتعلق بالعقائد وفيما يتعلق بالتصورات الكبرى المتعلقة بالوجود والحياة والعلاقة بالكون بكل تفاصيله، وهذا من أوجب ما يجب على طالب العلم وعلى القاصد لمعرفة حقيقة الإسلام.

الفائدة الخامسة: القدرة على ضبط علاقة المسلم مع الآخرين، سواء من الكفار أو من إخوانه المسلمين ممن وقع في بدعة، فالدارس للعقيدة ستمر به مخالفات كبيرة لنصوص الكتاب والسنة، ولا بد له من أن يتعرف منهجية التعامل مع هذه المخالفات ومع من وقع فيها، وهذا الأمر سيضطره إلى دراسة قضايا الإعذار من التأويل والجهل وغيرها.

ومن خلال دراسته المتقنة ومعرفته لضوابط أهل السنة والجماعة في الأسماء والأحكام، أي: ما الأسماء التي نطلقها على المخالفين للشريعة؟ وما الأحكام التي نحكم بها عليهم؟ سيتحصل لا محالة على قدر كبير من ضبط تصرفاته وتعاملاته مع المختلفين معه، سواء في أصل الدين أو في تفاصيله.

المبحث الرابع

علاقة علم العقيدة بالعلوم الأخرى

علاقة علم العقيدة بالعلوم الأخرى علاقة وطيدة، شديدة التداخل، وهذه العلاقة ليست خاصة بعلم العقيدة، بل العلوم الشرعية كلها بينها ترابط وتداخل شديدين، فمع أن الأصل أن العلوم الإسلامية متمايزة فيما بينها في موضوعها ومنهجية معالجتها وفي غايتها إلا أن بينها قدرًا عاليًا من التداخل والاشتراك والترابط، وذلك راجع إلى أن العلوم الشرعية كلها متمحورة حول النص الشرعي في العقيدة والفقه وأصوله والتفسير وعلوم القرآن وعلوم اللغة وغيرها.

والتداخل بين العلوم الشرعية يمكن أن يقسم بعدد من التقسيمات المتنوعة، ومن التقسيمات النافعة لذلك التداخل أن يقال: إنه يتحقق في أربعة أنماط:

النمط الأول: التداخل الاستمدادي، ومعناه: أن العلوم الشرعية يحتاج بعضها إلى بعض في تكميل متطلباتها البحثية، فلا يوجد علم يستقل بكل البحوث التي تندرج فيه من غير أن يحتاج إلى علم آخر يعينه ويساعده في تكميل النظر والتدقيق في بعض مكوناتها.

ومن أظهر الصور التي يظهر فيها هذا النمط من التداخل حديث العلماء عن استمداد العلوم بعضها من بعض، بل قضية الاستمداد مذكورة في المبادئ العشرة، ففي كل علم يذكر العلماء العلوم والمواد التي يستمد منها العلم في تكميل هيكله.

وعلم العقيدة لا يختلف عن غيره، فإنه يستمد من عدد من العلوم، ففيه مواد مستمدة من الوحي ـ الكتاب والسنة ـ، وفيه مواد مستمدة من العقل

والفطرة، وفيه مواد مستمدة من علوم العربية، وفيه مواد مستمدة من العلوم التجريبية.

النمط الثاني: التداخل التحصيلي، ومعناه أن العلوم الشرعية مترابطة ومتداخلة فيما بينها بحيث إن المرء لا يستطيع أن يفهم علمًا تمام الفهم دون أن يكون لديه إدراك لأصول العلوم الأخرى، فلا يوجد علم شرعي مستقل بذاته، بحيث لا يكون له ارتباط بالعلوم الأخرى، ويمكن للمرء أن يحصله من غير أن يدرك شيئًا من غيره، بل كل علم من علوم الشريعة محتاج إلى علم آخر من العلوم الشرعية في الفهم والتحصيل.

وفي بيان هذا المعنى ـ أعني: التكامل التحصيلي ـ يقول ابن حزم (ت:٤٥٦هـ): «العلوم التي ذكرنا يتعلق بعضها ببعض، ولا يستغني منها علم عن غيره»[(١)]، يقول طاشكبرى زاده (ت:٩٦٨هـ) في سياق وصاياه لطالب العلم: «عليه أن لا يدع فنًا من فنون العلم إلا وينظر فيه نظرًا يطلع به على غايته، ومقصده، وطريقته، ثم إن ساعده العمر، ووافته الأسباب طلب التبحر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة، مرتبطة بعضها ببعض»[(٢)].

ومن الصور التي يظهر فيها هذا النمط حديث العلماء عن شروط الفقيه والمفسر ونحوهما، فإنهم يذكرون من شروطه تحصيل معارف من علوم متعددة، فهذا الاشتراط ـ وإن كان بعضهم بالغ في تعداد مكوناته ـ إلا أن أصله يدل دلالة بينة على التداخل التكاملي بين العلوم[(٣)].

ومن أظهر صور حضور هذا النمط في كلام العلماء تقسيم العلوم الشرعية إلى علوم غاية ـ وتسمى علوم المقاصد ـ وعلوم آلة، فهذا التقسيم يقتضي بالضرورة أن العلوم بينها ترابط وتكامل لا بد منه، وفي ذكر ذلك التقسيم يقول ابن رشد الحفيد (ت:٥٩٥هـ): «العلوم صنفان: صنف مقصود

---

(١) مراتب العلوم ـ رسائل ابن حزم ـ (٤/ ٨١).

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة (١/ ٢٨)، وانظر: كشف الظنون عن أسامي الفنون، حاجي خليفة (١/ ٤٨).

(٣) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (١/ ٢٣).

لنفسه، وعلوم ممهدة للإنسان في تعلم العلوم المقصودة في نفسها»[1].

ويقول الطوفي (ت:٧١٦هـ) مبينًا هذا المعنى: «إن العلوم والفنون والمسائل يمد بعضها بعضا، ويبرهن في بعضها على بعض، فمن جهل فنا، نقص عليه مادة فن آخر، ولهذا تزيد مادة العلم في فن بتحصيله فنًا آخر، فإذا عرف الكلام والمنطق ونحو ذلك من المعقولات، ظهر أثر ذلك في صحة تصوره للحقائق، وتقريره للأدلة وتركيبه للأقيسة، وإذا عرف الحساب والهندسة، ظهر أثر ذلك في مهارته في الفرائض والوصايا، واستخراج المجهولات، وعلى هذا فقس. وإذا جاز تعلق بعض مدارك المسألة بما يجهله من المسألة لم يكن مجتهدًا فيها مطلقا، فلا يجوز له الاجتهاد»[2].

ونبه المعلمي اليماني (ت:١٣٨٦هـ) على ضرورة الترابط التحصيلي بين العلوم، فذكر أن عملية الاستدلال الكاملة تتطلب معرفة قدر من العلوم، كعلم العربية والحديث وأصول الفقه وغيرها، حيث يقول: «لا ينبغي للعاقل أن يزج بنفسه في بحر الاستدلال حتى يجمع أمورا:

الأول: إتقان العربية وطول ممارستها؛ فإننا نجد من علماء العجم من يغلط في فهم آية أو حديث غلطًا لا نشك فيه، ومع ذلك يصعب علينا أن نقنعه بقاعدة معينة من القواعد المذكورة في كتب النحو وغيرها، وما ذلك إلا لأنه قد بقي من قواعد فهم اللغة ما لا يعرف إلا بالممارسة التامة وتربية الذوق الصادق، بل إن القواعد المبسوطة المحررة لا يستطاع تطبيق أكثرها بدون ممارسة وحسن ذوق، وليس هذا خاصًا بعلم العربية، بل الأمر كذلك في بقية العلوم، ألا ترى أن من الأئمة المجتهدين من يحتج بالاستحسان وفسروه بدليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يستطيع التعبير عنه، ونحو هذا يقول أئمة الحديث في معرفة علل الحديث حتى قال الإمام عبد الرحمن ابن مهدي: هي إلهام، لو قلت للقيم بالعلل: من أين لك هذا؟ لم تكن له حجة،

---

(١) الضروري في صناعة النحو (٢١).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/٣٨٦).

وذكر السخاوي في فتح المغيث قصصًا في ذلك ومثلوه بالصيرفي والجوهري.

ومما يشبه ذلك أن من خالط أهل الصين واليابان ثم رأى شخصين صينيًا ويابانيا يميز أحدهما من الآخر بأول نظرة، ولو سئل عن سبب تمييزه ما استطاع أن يذكره حينئذ.

الثاني: المعرفة بالمعاني والبيان مع حظ من معرفة أشعار العرب وفهم معانيها ولطائفها وتطبيقها على قواعد المعاني والبيان ممارسا لذلك.

الثالث: معرفة أصول الفقه والتمكن فيها على وجه التحقيق لا التقليد، وكثرة الممارسة لتطبيق الفروع على الأصول.

الرابع: معرفة مصطلح الحديث والتمكن فيه، وطرف صالح من معرفة الرجال ومراتبهم وأحوالهم.

الخامس: كثرة مطالعة كتب الحديث، وتفهم معانيه، ومعرفة صحيحه من سقيمه، والممارسة لذلك إلى أن تكون له ملكة صحيحة في معرفة العلل والتوفيق بين المختلفات والترجيح بين المتعارضات. ويلحق بذلك معرفة السيرة النبوية وأحوال العرب قبل الإسلام وأحوال الصحابة وعلماء التابعين وتابعيهم.

السادس: معرفة العلماء ومراتبهم في العلم ومزاياهم الخاصة التي يتفاوتون فيها، كشدة الاعتصام بالكتاب والسنة والورع وتجنب الأهواء والبدع والإخلاص وعدم العصبية وغير ذلك، ولا يقتصر على ما هو مشهور بين الناس من الفضائل والمناقب فإن كثيرًا من ذلك نشأ عن التعصب للمتبوعين والمغالاة فيهم وتنقيص مخالفيهم.

السابع ـ وهو الأول في الرتبة والأولى بالعناية ـ: كثرة تدبر كتاب الله ﷻ وتفهم معانيه، وليختبر فهمه له ويكرر امتحان نفسه حتى يحصل له الوثوق التام بأن فهمه فهم العلماء، وليكن اعتماده على الفهم المطابق للقواعد العلمية ولا يقتصر على «قال فلان وقال فلان».

الثامن: الإخلاص ومحبة الحق وتطهير النفس من الهوى والتعصب

وحب الجاه والشهرة والغلبة، وأن يكون أعظم همه موافقة الحق وإن خالف آباءه ومشايخه وعاداه أكثر الناس، ويكون مع ذلك محافظًا على الطاعات متنزهًا عن المعاصي بقدر الاستطاعة، ويبتهل إلى الله ﷻ في كل وقت أن يهديه ويرشده ويوفقه ويسدده. ويكثر من قول «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»، و«اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك»، «اللهم يا من بيده ملكوت كل شيء، وهو يجير ولا يجار عليه، أجرني من شر نفسي ومن شر ما خلقت»، ونحو ذلك. ويكثر من الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمحبة له ولأهل بيته عليهم السلام ولأصحابه الكرام رضوان الله عليهم، والاحترام للعلماء والصالحين؛ فإن ألزمه الدليل مخالفة بعضهم فلا يحمله ذلك على احتقارهم والطعن فيهم، وليعرف لهم حقهم ويعتذر لهم بما استطاع مع المحافظة على الحق أينما كان»[1].

وليس المقصود أن توفر تلك الشروط لا بد منه في أي عملية استدلال، ولو كان سهلًا قريبًا من الفهم والعقل، وإنما هو حديث عن جنس الاستدلال الفاضل وما يتطلبه من شروط.

وذكر النووي (ت:٦٧٦هـ) أن من شرط التأهل للتعليم تحصيل قدر من العلوم الشرعية لكونها مترابطة، حيث يقول: «لا يكفي في أهليته للتعليم أن يكون كثير العلم، بل ينبغي مع كثرة علمه بذلك الفن كونه له معرفة في الجملة بغيره من الفنون الشرعية؛ فإنها مرتبطة، ويكون له دربة ودين، وخلق جميل، وذهن صحيح، واطلاع تام»[2].

والتكامل التحصيلي بين العلوم قد يكون مخصوصا؛ أي: إن علمًا ما يحتاج إلى علم آخر مخصوص في تكميل بعض مكوناته، ومن ذلك مثلًا احتياج علم الفقه إلى قدر من علم الفلك والهيئة والحساب، يقول ابن حزم (ت:٤٥٦هـ): «لا بد أن يعرف من الحساب ما يعرف به القبلة والزوال إلى

---

(١) رفع الاشتباه ـ ضمن الآثار الكاملة ـ (١/ ١٣٥).

(٢) المجموع شرح المهذب (١/ ٦٦).

أوقات الصلوات، ولا يوقف على حقيقة ذلك إلا بمعرفة الهيئة، ولا يعرف حقيقة البرهان في ذلك إلا من وقف على حدود الكلام، ولا بد أن يعرف من الحساب أيضًا كيف قسمة المواريث والغنائم، فإن تحقيق ذلك فرض لا بد منه»[1].

ويقول القرافي (ت:٦٨٤هـ): «فكم يخفى على الفقيه والحاكم الحق في المسائل الكثيرة بسبب الجهل بالحساب والطب والهندسة فينبغي لذوي الهمم العليّة ألا يتركوا الاطلاع على العلوم ما أمكنهم»[2].

وهذا الأمر ـ أعني: التكامل المخصوص والاحتياج إلى علم معين في تكميل بعض مكونات العلم ـ واقع في علم العقيدة، ومن ذلك أثر معرفة قدر من علم الهيئة والفلك في حل بعض معضلات الصفات، وقد جاء في «رسالة في إثبات الاستواء والفوقية» ما نصه: «من عرف هيئة العالم ومركزه من علم الهيئة وأنه ليس له إلا جهتا العلو والسفل، ثم اعتقد بينونة خالقه عن العالم، فمن لوازم البينونة أن يكون فوقه؛ لأن جميع جهات العالم فوق، وليس السفل إلا المركز وهو الوسط»[3]، ثم عقد فصلًا عنوانه: «في تقريب مسألة الفوقية من الأفهام بمعنى من علم الهيئة لمن عرفه»[4]، وشرح فيه كيف أن علم الهيئة يؤكد مسألة العلو ويبينها.

ويؤكد ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) المعنى السابق فيقول مبينًا أهمية علم الهيئة والفلك في تبيين صفة العلو وغيرها: «السؤال عن النزول ولفظ الاستواء ليس بدعة ولا الكلام فيه؛ فقد تكلم فيه الصحابة والتابعون، وإنما البدعة السؤال عن الكيفية، ومن أراد أن يزداد في هذه القاعدة نورًا فلينظر في شيء من

---

(١) مراتب العلوم ـ رسائل ابن حزم ـ (٤/ ٧٥).

(٢) الفروق (٤/ ٢٧)، وانظر: منهج البحث في الفقه الإسلامي، عبد الوهاب أبو سليمان (٢١٦).

(٣) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية (٦٩)، واختلف الدارسون في نسبة هذه الرسالة: فمنهم من نسبها إلى أبي محمد الجويني (ت:٤٣٨هـ)، ومنهم من نسبها إلى الواسطي، ابن شيخ الحزامين (ت:٧١١هـ).

(٤) المرجع السابق (٨١).

الهيئة، وهي الإحاطة والكروية ولا بد من ذكر الإحاطة ليعلم ذلك»[1].

ويدخل في ذلك معرفة قدر من علم الفيزياء الحديثة، وقدر من مسائل فلسفة العلوم التي تشكلت في العصر الحديث، فكثير مما أثير في هذه العلوم وغيرها له أثر بليغ في فهم عدد من المسائل العقدية، فلا يليق بطالب العلم القاصد إلى التعمق في علم العقيدة وحل النوازل العصرية فيه أن يعرض عن تحصيل قدر من تلك العلوم.

ويدخل في ذلك ـ التداخل التحصيلي لعلم العقيدة وغيره من العلوم ـ الاطلاع على قدر من العلوم الصعبة والدقيقة لصقل الذهن وشحذه وتمرينه، فهذه سنة متبعة عند عدد من العلماء، وفي بيانها يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «كان كثير من علماء السنة يرغب في النظر في العلوم الصادقة الدقيقة كالجبر والمقابلة وعويص الفرائض والوصايا والدور لشحذ الذهن فإنه علم صحيح في نفسه ولهذا يسمى الرياضي، فإن لفظ الرياضة يستعمل في ثلاثة أنواع في رياضة الأبدان بالحركة والمشي كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم وفي رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة والآداب المحمودة وفي رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة»[2]، ويقول أيضا: «كثير من متأخري أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض والحساب والجبر والمقابلة والهندسة ونحو ذلك لأن فيه تفريحا للنفس وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط»[3].

ويؤكد المرعشي ـ الشهير بساجقلي زاده ـ (ت:١١٤٥هـ) هذا المعنى فيقول: «من فوائد الاشتغال به ـ علم المنطق ـ تشحيذ الخاطر، قال الغزالي في «رسالة المنقذ»: الخاطر آلة الدين كالسيف آلة الجهاد، وتشحيذ الخاطر كتحديد السيف، ولا يجوز تشحيذ الخاطر بالعلوم المحرمة، لأن فيها مضرة ولأن الخاطر يشحذ بالعلوم الشرعية ولا يخاف منها مضرة، انتهى.

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/١٤٩).
(٢) الرد على المنطقيين (٢٥٥).
(٣) المرجع السابق (١٣٦).

أقول: أشعر أن تشحيذ الخاطر مستحب، أقول بل فرض كفاية والله أعلم، لأن الخاطر آلة الدين كما صرح به، ولأن الأحمق يفسد الدين فيستحب أو يفرض كفاية قراءة بعض النسخ الدقيقة من العلوم الشرعية أو الآلية على وجه يحصل به تشحيذ الخاطر على عالم مدقق يخوض في الدقائق، وهو أعز من الكبريت الأحمر»[١].

النمط الثالث: التداخل الموضوعي، ومعناه: أن ثمة موضوعات تُبحث في عدد من العلوم الشرعية لكونها متعلقة بها جميعا، كبحث مسألة المحكم والمتشابه والنسخ وغيرها في علم التفسير وأصول الفقه، وكبحث مسألة أنواع السنة ومراتب الأحاديث في علم المصطلح وعلم أصول الفقه، وبحث مسائل دلالات الألفاظ ومعاني الحروف بين علم اللغة وعلم أصول الفقه، ونحو ذلك.

وهذا الموضوع كبير جدا، وكتبت فيه أبحاث متعددة في القديم والحديث، وهو من أظهر أنواع تداخل العلوم الإسلامية وأشهر أشكالها، **ولا بد من التنبيه في هذا النوع من التداخل على أمرين مهمين**:

الأمر الأول: أن بعض الموضوعات يكون اختصاصها ببعض العلوم أكثر من غيرها، وتكون تلك العلوم هي الأصل فيها من جهة توسع البحث والدخول في التفاصيل المتعلقة بها، وفي التنبيه على هذا المعنى يقول أبو حيان (ت:٧٤٥هـ): «وقد تكلم المفسرون هنا في حقيقة النسخ الشرعي وأقسامه، وما اتفق عليه منه، وما اختلف فيه، وفي جوازه عقلا، ووقوعه شرعا، وبماذا ينسخ، وغير ذلك من أحكام النسخ وأدلة تلك الأحكام، وطولوا في ذلك. وهذا كله موضوعه علم أصول الفقه، فيبحث في ذلك كله فيه. وهكذا جرت عادتنا: أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير، فنخرج عن طريقة التفسير»[٢].

---

(١) ترتيب العلوم (١١٤)، وانظر: منه (٢٠٦)، وأدب الطلب ومنتهى الأدب، الشوكاني(١٥٦).

(٢) البحر المحيط (١/٥٤٧).

ومع أن أبا حيان لم يذكر ضابط كون الموضوع مرجعه إلى ذلك العلم دون غيره؛ إلا أن كلامه تضمن ضرورة التنبيه إلى أصل التفريق.

الأمر الثاني: أن العلوم تختلف جهات بحثها للموضوعات المشتركة بينها، فالموضوع الواحد قد تشترك عدد من العلوم في بحثه ولكن كل علم يبحثه من جهة مناسبة لطبيعته، والخلط بين تلك الجهات يؤدي إلى أغلاط متعددة في الاستدلال والفهم، وفي التنبيه على هذا المعنى يقول الطوفي (ت:٧١٦هـ): «الكلام يشتمل على لفظ ومعنى؛ فحظ اللغوي النظر في ألفاظه ببيان ما وضعت له، كقوله: العموم: الشمول، والعام: الشامل، والتخصيص: تمييز شيء عما شاركه بحكم، وحظ النحوي بيان ما يستحقه من الحركات اللاحقة لآخره إعرابًا أو بناء، وحظ التصريفي بيان وزنه، وصحيحه من معتله، وأصله من زائده أو بدله، وغير ذلك من أحكامه.

أما كون العام بعد التخصيص حجة أو ليس بحجة، أو حقيقة، أو مجازا؛ فهذا ليس حظ واحد من هؤلاء، بل حظ الأصولي، والأصولي موضوع علمه المعنى، وإنما ينظر في الألفاظ بطريق العرض في مبادئ الأصول»[1].

وبهذا الأمر ـ أعني: اختلاف جهات تعلق العلوم بالموضوعات ـ ندرك الجواب عن الاعتراض الذي يورد عادة على علم أصول الفقه، من أنه مجرد تجميع بين العلوم وليس فيه إضافة تخصه، وفي الجواب عن هذا الاعتراض وبيان أن علم أصول الفقه له جهة من النظر في الموضوعات المشتركة بينه وبين غيره يقول تقي الدين السبكي (ت:٧٥٦هـ): «إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي، مثاله دلالة صيغة «افعل» على الوجوب، و«لا تفعل» على التحريم،

(١) شرح مختصر الروضة (٢/ ٥٣٣).

وكون «كل وإخوتها» للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة، لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك، ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو، لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه»[1].

وفي خصوص علم العقيدة، فإن عددًا مما يبحث فيه يبحث في علوم أخرى، كمسألة التحسين والتقبيح ومسألة الحقيقة والمجاز، والقطعي والظني، فإنها تبحث فيه وفي أصول الفقه، فلا بد من إدراك تلك المواد ومعرفة طبيعة بحث كل علم لها وأغراضه ومنطلقاته، فإن ذلك من أكثر ما يعين على التدقيق والتحصيل.

النمط الرابع: التداخل التأثيري، ومعناه أن العلوم الشرعية يؤثر بعضها في بعض من جهة تقرير المسائل والدلائل، والتأثر الواقع بين العلوم مختلف، بعضه محمود وبعضه مذموم، وبعضه كثير وبعضه قليل، والغرض في هذا المقام ذكر أصل التأثير من غير خوض فيما يتعلق به من تفاصيل.

وهذا النمط واقع في عدد من العلوم، ومن ذلك مثلًا تأثر علم الفقه بأصول الفقه، وذلك ظاهر جدًا في تخريج الفروع على الأصول، ومنه تأثر عدد من الفروع الفقهية وعلم التفسير بما يقرر في علم العربية، وفي بيان ذلك يقول الإسنوي (ت: ٧٧٢هـ): «استخرت الله تعالى في تأليف كتابين ممتزجين من الفنين المذكورين ومن الفقه لم يتقدمني إليهما أحد من أصحابنا أحدهما في كيفية تخريج الفقه على المسائل الأصولية، والثاني في كيفية تخريجه على المسائل النحوية»[2].

ومع أن التأثر والتأثير واقع بين كل العلوم إلا أن علم العقيدة هو العلم

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٧).

(٢) الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية (١٨٥).

الذي سيطر على العلوم بالتأثير الأقوى إلى درجة أن العلوم الأخرى تكاد تكون كلها متأثرة به؛ وسبب ذلك راجع إلى أن علم العقيدة متعلق بأصل الدين، وأصل الدين هو أول ما يبنيه الإنسان وهو الأساس الذي ينطلق منه في بناء تصوراته ومواقفه الأخرى، فمن الطبيعي أن الإنسان إذا بنى تصوراته الكلية وأصول دينه، فإنه إذا أراد أن يبني تصوراته في العلوم الأخرى سيراعي الأصول التي بناها، ولو لم يراع ذلك لكان متناقضا أو كان غير منسجم مع نفسه، فما يقرر في علم العقيدة إذن له أعظم الأثر في غيره من العلوم.

ففي علم أصول الفقه يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) عن المعتزلة والأشاعرة: «ثم إن كثيرًا من هؤلاء وهؤلاء يتكلمون في تفسير القرآن والحديث فيبنون على الأصول التي عندهم ـ أي: الأصول الكلامية ـ ولا يعرف حقائق قولهم إلا من عرف مأخذهم»[(١)]، ويقول عنهم أيضا: «ثم إنهم صنفوا في أصول الفقه ـ المعتزلة والأشاعرة ـ وهو علم مشترك بين الفقهاء والمتكلمين، فبنوه على أصولهم الفاسدة»[(٢)].

ويقول السمرقندي (ت:٥٣٩هـ) ـ وهو من أشهر علماء الحنفية ـ مؤكدا الكلام السابق: «اعلم أن أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام ـ أي: علم العقيدة ـ والفروع ما تفرع من أصوله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضروري أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»[(٣)]، وهذا النص مهم جدا؛ لأنه يبين أن أي مصنف لأي كتاب في أي علم إنما يبني هذه التصورات على عقيدته.

وقد أفرد الزركشي (ت:٧٩٤هـ) كتابًا في بيان العلوم التي أثرت في أصول الفقه، في كتاب أسماه: «سلاسل الذهب»، قال في مقدمته: «فهذا كتاب أذكر فيه بعون الله مسائل من أصول الفقه عزيزة المنال، بديعة المثال،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧/ ٢٠٣).

(٢) الاستقامة (١/ ٥٠).

(٣) ميزان الأصول في نتائج العقول، السمرقندي (١).

منها ما تفرع على قواعد منه مبنية، ومنها ما نظر إلى مسألة كلامية، ومنها ما التفت إلى مباحث نحوية»[1]، وأكثر ما ذكر من الأمثلة يرجع إلى التأثر بالأصول العقدية المقررة في علم العقيدة، ومما ذكر: تعريف الحكم، وكيفية تعلق الأحكام بأفعال المكلفين، ومسألة شكر المنعم، وحكم الأشياء قبل الشرع، وتكليف الكفار، وهل الإباحة حكم شرعي، ومسألة هل الأمر بالشيء نهي عن ضده، ومسألة الحكم على المعدوم، والتكليف بالمحال، ومتى يتوجه التكليف إلى العبد، وهل المكره مكلف أم لا، وهل اللغات توقيفية أم اجتهادية، والموقف من وجود الحقيقة الشرعية، وهل للأمر صيغة أم لا، وهل يشترط في الأمر الإرادة، ومسألة حمل المطلق على المقيد، وهل النسخ رفع أم بيان، ومسألة نسخ المأمور به قبل التمكن من الفعل، وهل التنصيص على العلة أمر بالقياس، وغيرها من المسائل الأصولية.

وأما علم التفسير وما يتعلق به فهو من أشد العلوم التي تأثرت بما يُقرر في علم العقيدة من أصول، وقد تنافست الطوائف العقدية على التفسير، وسعت كل طائفة إلى حمل مرادات القرآن على ما تقتضيه الأصول العقدية عندهم.

ومن أظهر الشواهد على ذلك أن كل طائفة من الطوائف العقدية عمدت إلى تأليف عدد من التفاسير للقرآن، فالمعتزلة لديهم تفاسير متعددة للقرآن، وكذلك الأشاعرة والماتريدية والصوفية والشيعة والباطنية وغيرهم.

وتأثر علم التفسير بالأصول المقررة في علم العقيدة يتحصل في أمور عديدة، منها: حمل معاني القرآن على المذهب العقدي، ومنها: جمع النصوص المناقضة للمذاهب الأخرى ورصدها، ومنها: تأويل النصوص المعارضة لأصول المذهب، ومنها: تفسير غريب القرآن بناء على مقتضيات أصول المذهب، ومنها: بناء قواعد التفسير والترجيح بناء على الأصول المقررة في علم العقيدة.

---

(١) سلاسل الذهب (٨٥).

وأما علم النحو والعربية، فتأثره بعلم العقيدة وما يقرر فيه لا يقل عن تأثر سائر العلوم، فكل صاحب مذهب عقدي يراعي أصوله المقررة في علم العقيدة في بناء تصوراته على علم النحو وعلوم العربية الأخرى، وقد أشار ابن جني (ت: ٣٩٢هـ) إلى أنه سيؤلف كتابًا في النحو على الأصول الكلامية، فيقول عن الكوفيين والبصريين في أثناء حديثه عن كتابه: «وذلك أنا لم نر أحدًا من علماء البلدين تعرض لعمل أصول النحو، على مذهب أصول الكلام والفقه»[(١)].

وقد تتبع عدد من الدارسين التأثيرات الناتجة عما هو مقرر في علم العقيدة على القضايا النحوية، وذكر منها: قضية السماع النحوي، ومسألة توقيف اللغة، والموقف من إثبات اللغة، والموقف من القراءات والاحتجاج بها، والموقف من الاحتجاج بالحديث النبوي على القضايا النحوية، وقضية الاحتجاج بالقياس في النحو، والتعليل النحوي، والعامل النحوي، والمصطلحات النحوية ومعاني الحروف، والتوجيه النحوي وغير ذلك[(٢)].

تنبيه:

إثبات تأثير علم العقيدة في العلوم الأخرى لا يراد به أن كل قضية في تلك العلوم متأثرة بالعقيدة، وإنما المراد ثبوت أصل التأثير في جملة من تلك العلوم، قد تقل وقد تكثر.

هل تأثر علم العقيدة بالعلوم الأخرى؟

كثيرا ما يقتصر حديث الدارسين في مسألة التأثر والتأثير المتعلقة بعلم العقيدة على تأثيره في غيره، ولا يتطرق الحديث إلى تأثر علم العقيدة بغيره إلا قليلا، مع أن قضية تأثر علم العقيدة بغيره من العلوم لا تقل أهمية عن تأثيره فيها.

---

(١) الخصائص، ابن جني (١/ ٢).

(٢) انظر: أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، مصطفى بخيت، الكتاب كاملا.

ومن أكثر العلوم التي كان لها تأثير في علم العقيدة: علم العربية، فإن كثيرًا من قضاياه المتعلقة بدلالات الألفاظ وغيرها كان لها حضور مؤثر في كثير من التقريرات العقدية، إما على جهة التأسيس والبناء الصحيح، وإما على جهة الاستثمار الخاطئ لنصرة المقالات المنحرفة، فإن كثيرًا من المبتدعة استثمروا الاحتمالات الواقعة في دلالات الألفاظ والتعدد المتحقق في تراكيب اللغة التي عادة ما تقرر في علم البلاغة والنحو في نصرة قولهم والتخلص من مواجهة النصوص الشرعية.

وقد عقد ابن جني (ت:٣٩٢هـ) فصلًا خاصًا قال فيه: «باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية»[١]، ثم ساق فيه عددًا من الأمثلة التي يمكن أن تخرج على التعدد الدلالي في الألفاظ.

وعقد نجم الدين الطوفي (ت:٧١٦هـ) فصلًا عن تأثير علم العربية في العقيدة قال فيه: «الفصل الثاني: في بيان تأثيره في السنة»[٢]، وذكر فيه عددًا من الأمثلة العقدية التي وقع التأثر في بحثها بناء على الأصول العربية.

ومن العلوم التي تأثر بها علم العقيدة عند المتكلمين: علم الفلسفة، وهذا ظاهر جدًا في المدرسة الكلامية، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن تلك المدرسة ومكوناتها المعرفية.

---

(١) الخصائص (٣/ ٢٤٥).

(٢) الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية (٣٥٧).

المبحث الخامس

أسماء علم العقيدة وألقابه

لا بد من التأكيد على أن الأصل في تسمية العلوم الإباحة؛ لأن التسمية داخلة ضمن الاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح من حيث الأصل كما سبق.

وقد أُطلقت على علم العقيدة أسماء وألقاب متعددة، وهي في العادة تختلف باختلاف المدرسة العقدية[1]، ومن خلال التأمل فيما أطلق على علم العقيدة من أسماء؛ نجد أنها منقسمة إلى قسمين أساسيين، وهما: أسماء مشتركة بين مدرستين من المدارس العقدية أو أكثر، وأسماء خاصة بمدرسة دون غيرها من المدارس.

وسنستعرض في هذا الموضع أسماء علم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، ثم نستعرض أسماء علم العقيدة عند المدارس الأخرى، ليتحقق التمييز والفصل بين المدارس المختلفة.

أسماء علم العقيدة عند مدرسة أهل السنة والجماعة:

عمد بعض الدارسين إلى رصد الأسماء التي أطلقت على علم العقيدة عند أهل السنة وغيرهم، فاعتمد في حصرها على أسماء الكتب، فجعل من أسماء علم العقيدة: التصور الإسلامي، اعتمادا على أن سيد قطب جعل هذا الاسم عنوانا على بعض كتبه التي تحدث فيها عن خصائص عقيدة الإسلام.

(١) سيأتي التعريف بالمدارس العقدية والكشف عن طبيعتها وأصولها المنهجية قريبا.

وهذا الصنيع غير سديد، فتسمية الكتب يدخل فيها قدر كبير من التجوز والتوسع فلا يصح أن تجعل ألقابا للعلم ذاته، ويلزم منه أن يسمى العلم بعدد تسميات الكتب التي ألفت فيه.

ومع ذلك، فقد أطلقت على العلم الذي يهتم بدراسة العقيدة أسماء كثيرة في مدرسة أهل السنة والجماعة، ويمكن أن نجمل أهمها في الأسماء التالية:

الاسم الأول: علم العقيدة، ولا نكاد نجد أحدًا من المتقدمين استعمل هذا التركيب اللقبي «علم العقيدة»، وأكثر ما نجد لديهم تسمية ما ينقلونه عن أئمة السلف باسم العقيدة، وهو من أشهر الأسماء، وأكثرها تداولا عند المتأخرين.

ولم يكن هذا الاسم الأول ظهورا، وإنما ظهر في القرن الثالث الهجري، ومن أقدم من وصلنا استعماله لهذا الاسم: الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، حيث يقول في بداية عقيدته: «هذا بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة»[(١)].

وممن استخدم هذا الاسم: اللالكائي (ت: ٤١٨هـ)، حيث سمى كتابه: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة».

وممن استخدم هذا الاسم أيضا: الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، حيث سمى كتابه: «عقيدة السلف وأصحاب الحديث»، وذكر فيها اعتقاد أئمة السلف في أصول الدين.

الاسم الثاني: الفقه الأكبر، وهذا الاسم من أقدم الأسماء التي أطلقت على العقيدة؛ لأنه أطلق في القرن الثاني الهجري، وعادة ما ينسب هذا الاسم إلى أبي حنيفة (ت: ١٥٠هـ) باعتباره أول من استخدمه في كتابه «الفقه الأكبر»، وهذا الكتاب مشهور عن أبي حنيفة، وقد اعتمده كثير من فقهاء الحنفية[(٢)]،

---

(١) العقيدة الطحاوية (١).

(٢) انظر دراسة مطولة لسند هذا الكتاب ومضمونه: براءة الأئمة الأربعة مما نسب إليهم من المسائل المبتدعة، عبد العزيز الحميدي (٤٦ ـ ٧٠).

ولكنه روي من طريقين: طريق حماد بن أبي حنيفة، ومن طريق أبي مطيع البلخي.

أما الرواية الأولى، وهي رواية حماد بن أبي حنيفة، فهو ينقل الكتاب على أنه تأليف مباشر لأبي حنيفة، ولكن هناك قرائن تثبت أن هذا الكتاب لا تصح نسبته إلى أبي حنيفة، وقد أرجع بعض الباحثين المعاصرين أدلة ذلك إلى نوعين من الأدلة، هما:

النوع الأول: ضعف السند، ففي إسناد طريق حماد رجال مجهولون.

النوع الثاني: أن كتاب الفقه الأكبر من طريق حماد بن أبي حنيفة (ت:١٧٦هـ) متضمن قضايا كثيرة لم تكن موجودة في زمن أبي حنيفة أصلاً، وفيه مصطلحات كلامية لم تكن معروفة في ذلك الزمن، وفيه فرق ورجال وقضايا لم تكن مطروحة في زمن أبي حنيفة، فكيف يتحدث عنها إذن؟!

والنتيجة التي تدل عليها تلك الأدلة أن النسخة الموجودة الآن ليست من تأليف أبي حنيفة، ولكن ذلك لا يمنع أن يكون أصل الكتاب تأليف أبي حنيفة فيما لو صح سندها.

أما الرواية الثانية، وهي رواية أبي مطيع البلخي (ت:١٩٩هـ)، فالكتاب بناء على هذه الرواية ليس من تأليف أبي حنيفة، لأنه عبارة عن أسئلة يوجهها أبو مطيع إلى أبي حنيفة، ثم يقيد ما ذكره من أجوبة عنها.

وهو ثابت النسبة إلى أبي مطيع، وقد نسب كثير من العلماء «الفقه الأكبر» إلى أبي حنيفة من طريق أبي مطيع، باعتبار أن ما فيه هو عبارة عن كلام أبي حنيفة، مثل مسائل الإمام أحمد وغيره من الأئمة.

وقد استعمل أبو مطيع البلخي (ت:١٩٩هـ) اسم «الفقه الأكبر» في كتابه، حيث يقول: «سألت أبا حنيفة النعمان بن ثابت عن الفقه الأكبر، فقال: ألا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب...»[١].

---

(١) الفقه الأكبر «الأبسط» رواية أبي مطيع، وقد ميز بعض الحنفية المتأخرين بين الروايتين، فأطلقوا الفقه الأكبر على رواية حماد بن أبي حنيفة، والفقه الأبسط على رواية أبي مطيع.

وقد نسب الذهبي الكتاب إلى أبي مطيع حيث يقول: «وبلغنا عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب الفقه الأكبر»[1].

وهذا يدل على أن أول من وردنا أنه استعمل «الفقه الأكبر» هو أبو مطيع، وليس أبا حنيفة، بل يدل على أن استعمال هذا اللقب سابق على ذلك؛ لأن أبا مطيع يسأل أبا حنيفة عن مصطلح معروف مستقر.

تنبيه:

نُسب إلى الإمام الشافعي كتاب بعنوان «الفقه الأكبر»، ولكن هذا الكتاب لا يصح نسبته إلى الشافعي، وهناك أدلة كثيرة تدل على أن هذا الكتاب ليس من تأليف الإمام الشافعي[2].

الاسم الثالث: علم السنة، وهذا الاسم من أقدم الأسماء التي أطلقت على علم العقيدة، فقد قال شعيب بن حرب لسفيان الثوري (ت: ١٦١هـ): «حدثني بحديث من السنة»، فذكر له جمل اعتقاد أهل السنة[3]، وألف عبد الرحمن بن القاسم (ت: ١٩١هـ) رسالة سماها «رسالة في السنة»، وهذه الرسالة مفقودة، لكن نقل عنها ابن القيم وغيره من العلماء بعض المقاطع بما يدل على أنه يقصد بها مسائل العقيدة[4].

وقال سفيان بن عيينة (ت: ١٩٨هـ): «السنة عشرة فمن كن فيه فقد استكمل السنة ومن ترك منها شيئًا فقد ترك السنة»[5]، وذكر جملًا من المسائل المكونة لعقيدة أهل السنة والجماعة.

وألف الواقدي: محمد بن عمر بن واقد (ت: ٢٠٧هـ) كتابًا أسماه: «السنة والجماعة وذم الهوى وترك الخروج في الفتن»، وكذلك ألف أسد السنة

---

(١) كتاب العلو (٨٠٨).

(٢) انظر: براءة الأئمة الأربعة مما نسب إليهم من المسائل المبتدعة، عبد العزيز الحميدي (٨٨).

(٣) شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٥٣).

(٤) انظر: مختصر الصواعق (١/ ٥٢٧).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي (١/ ١٥٥).

أسد بن موسى بن إبراهيم بن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة (ت: ٢١٢هـ) ألف رسالة سماها «السنة»، وقال الحميدي (ت: ٢١٩هـ): «السنة عندنا»، ثم ذكر قدرًا من المسائل المندرجة ضمن علم العقيدة.

وهذا الاسم من أكثر الأسماء استعمالًا عند المتقدمين والأئمة من السلف؛ وذلك راجع إلى أن علم العقيدة في أول ظهوره وتشكله كان في مقابلة البدع، فإن البدع ظهرت من سنة (٣٥هـ) وما بعدها، وحين أراد أئمة السلف أن يؤلفوا في علم العقيدة سموا ما جمعوه وقرروه: السنة، باعتبار أنهم أرادوا أن يبينوا بتأليفهم ذلك السنة التي هي ضد البدعة؛ ولهذا شاع اسم السنة في القرون الأُوَل، والمؤلفات التي تحمل هذا الاسم كثيرة جدا.

الاسم الرابع: أصول الدين، وهذا الاسم استعمله عدد من أئمة أهل السنة والجماعة، فقد قال أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ): «سألت أبي أبا حاتم (ت: ٢٧٧هـ) وأبا زرعة (ت: ٢٦٤هـ) عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار»[(١)]، فذكرا أصول الأبواب المندرجة ضمن علم العقيدة.

وممن استعمل مصطلح أصول الدين: الإمام الدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، حيث يقول عن الصحابة: «وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه»[(٢)]، ويقول في موضع آخر عن الروايات المنقولة في الأسماء والصفات: «بل رويناها عن الأئمة الهادية الذين نقلوا أصول الدين وفروعه إلى الأنام»[(٣)].

وممن استعمل مصطلح أصول الدين: الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، حيث يقول في أول عقيدته المشهورة: «هذا ذكر عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة... إلى أن يقول: وما يعتقدون في أصول الدين»[(٤)].

وممن استعمل هذا اللقب أبو عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ)، حيث

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي (١/ ١٧٦).

(٢) الرد على الجهمية، الدارمي (١٢٧).

(٣) المرجع السابق (٩٧).

(٤) العقيدة الطحاوية (١).

يقول: «سألني إخواني في الدين أن أجمع لهم فصولًا في أصول الدين التي تمسك بها الذين مضوا من أئمة الدين وعلماء المسلمين والسلف الصالحين»[١].

الموقف من تقسيم الدين إلى أصول وفروع:

هذه الاستعمالات تدل على أن أئمة السلف لا ينكرون أصل تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وقد نسب بعض المعاصرين لابن تيمية أنه يرى أن تقسيم الدين إلى أصول وفروع بدعة في الدين، وأن أئمة السلف لم يعرفوا ذلك[٢].

وهذه النسبة غير صحيحة، بل إن ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) نفسه استخدم هذا التقسيم وأقره، وكلامه الذي جاء فيه استعمال ذلك التقسيم على جهة التقرير والتسليم كثير، فقد عقد فصلًا قال فيه: «فصل: في أن رسول الله ﷺ بين جميع الدين أصوله وفروعه باطنه وظاهره علمه وعمله»[٣]، ومن ذلك قوله: «فالدين ما شرعه الله ورسوله وقد بين أصوله وفروعه ومن المحال أن يكون الرسول قد بين فروع الدين دون أصوله»[٤]، وغيرها من التقريرات.

وما في كلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) من إنكار لانقسام الدين إلى أصول وفروع ليس راجعًا إلى أصل التقسيم، وإنما هو راجع إلى الضوابط التي قيلت في التفريق بين أصول الدين وفروعه[٥].

وقد اختلف المتكلمون وغيرهم في الضوابط التي يفرق من خلالها بين أصول الدين وفروعه إلى أقوال كثيرة، منها:

الأول: أن أصول الدين هي القضايا التي يدل عليها العقل، وفروع الدين هي القضايا التي لا يدل عليها العقل.

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٢٥).

(٢) انظر: القول المفيد، محمد العثيمين (١/ ٣١٢)، والمناهي اللفظية، بكر أبو زيد (١٠٠) والمخرج من الفتنة، مقبل الوادعي (١٧١).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٥٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٥٦).

(٥) انظر: بحث: تحرير مذهب ابن تيمية في تقسيم الدين إلى أصول وفروع، د. سلطان العميري، وهو منشور على الشبكة.

الثاني: أن أصول الدين هي القضايا القطعية، وفروع الدين هي القضايا الظنية.

الثالث: أن أصول الدين هي القضايا الاعتقادية وكل ما يتعلق بالقلب، وفروع الدين هي القضايا العملية وكل ما يتعلق بالجوارح.

الرابع: أن أصول الدين هي التي يكفر المخالف فيها، وفروع الدين هي التي لا يكفر المخالف فيها.

والبحث في هذه الضوابط وتحديد الصحيح من الخاطئ منها يحتاج إلى كلام مطول، وسيأتي لهذه القضية مزيد بسط.

وجه تسمية علم العقيدة بعلم أصول الدين:

ذكر بعض الدارسين أن وجه تسمية علم العقيدة بعلم أصول الدين راجع إلى الأكثرية، أي: إن أكثر مسائل العقيدة من أصول الدين.

ولكن هذا التعليل غير دقيق، لكونه ليس مطردا، فعلم العقيدة عند المتقدمين قد تكون أصول الدين أكثر مكوناته، أما عند المتأخرين فإنه مع كثرة تشقق العلوم وازدياد مسائلها ومباحثها لم تعد أصول الدين هي أكثر مسائل علم العقيدة.

والتعليل الدقيق هو أن يقال: سُمي علم العقيدة بعلم أصول الدين لأن الأصل فيه بحث المسائل المتعلقة بأصول الدين، أو لأن أصول الدين أكثر فيه من غيره، فهذا التعليل متعلق بالكثرة لا بالأكثرية، أي: إن مسائل أصول الدين فيه كثيرة، وليست هي الأكثر فيه، فيكون من باب تسمية العلم بأشرف ما فيه.

الاسم الخامس: الإيمان، والتسمية بهذا الاسم ليست ظاهرة، ولكن عددًا من الأئمة استعمله في التعبير عن مسائل العقيدة وأصول الدين، فجاء في رسالة منقولة عن بشر بن الحارث المعروف ببشر الحافي (ت: ٢٢٧هـ): «فإن أصول الإيمان»، ثم ذكر مجمل الاعتقاد المعروف، وجاء في مؤلفات عدد من العلماء والأئمة المتقدمين، كالإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، وأبي بكر الصبغي (ت: ٣٤٢هـ)،

وابن الجباب (ت: ٣٢٢هـ)، وأبي سعد الهروي (ت: ٢٩٢هـ)، وابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)، وأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ)، وابن منده (ت: ٣٩٥هـ)، وغيرهم من العلماء المتقدمين الذين كانوا في القرن الثالث الهجري وما بعده.

وجه تسمية علم العقيدة بعلم الإيمان:

تسمية علم العقيدة باسم علم الإيمان يمكن أن ترجع إلى عدد من الأسباب، منها: أن الإيمان يطلق في النصوص ويراد به ما يتعلق بأصول الدين إذا كان في مقابل اسم الإسلام، وحين خُص علم العقيدة بالمسائل التي يطلق عليها اسم الإيمان صح تسميته بذلك، ومنها: أن أصول المسائل فيها هي أصول الإيمان الستة المشهورة.

تنبيه:

المؤلفات التي تحمل اسم الإيمان عند المتقدمين يراد بها أحد معنيين:

الأول: عموم مسائل علم العقيدة، وممن نقل ذلك الإمام أحمد في كتابه الإيمان، وابن منده في كتاب الإيمان، فهمًا في هذه المؤلفات تحدثوا عن جملة كبيرة من العقائد.

الثاني: مسألة الإيمان بعينها، أي: البحث في حقيقة الإيمان، وهل العمل داخل في الإيمان أم لا؟! وهل الإيمان يزيد وينقص؟! وهل يصح الاستثناء في الإيمان أم لا؟! وممن صنع ذلك الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ) في كتابه الإيمان، فهو في هذا الكتاب لا يتحدث عن مسائل العقيدة، وإنما عن مسألة مخصوصة فقط.

وكذلك محمد بن أسلم الطوسي (ت: ٢٤٢هـ) ألف كتابًا أسماه «الإيمان»، وهو مفقود، ولكن أبو نعيم ذكر موضوعه، فقال: «صنّف في الإيمان وفي الأعمال الدالة على تصديق القلب كتابًا جامعًا كبيرا»[١].

---

(١) حلية الأولياء (٩/ ٢٤٢).

الاسم السادس: التوحيد، وقد استعمل هذا الاسم عدد من العلماء المتقدمين، يقول المزني (ت:٢٦٤هـ): «سمعت الشافعي يقول: سئل مالك عن الكلام والتوحيد، فقال: محال أن نظن بالنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه علم أمته الاستنجاء، ولم يعلمهم التوحيد، والتوحيد ما قاله النبي ـ صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فما عصم به الدم والمال، حقيقة التوحيد»[(١)]، وقال المزني (ت:٢٦٤هـ): «قلت: إن كان أحد يخرج ما في ضميري، وما تعلق به خاطري من أمر التوحيد فالشافعي، فصرت إليه، وهو في مسجد مصر، فلما جثوت بين يديه، قلت: هجس في ضميري مسألة في التوحيد، فعلمت أن أحدًا لا يعلم علمك، فما الذي عندك؟»[(٢)]، فهذه الأجوبة تدل على أن مصطلح التوحيد مستقر عند الأئمة في الدلالة على معنى معروف عندهم.

وقيل لابن سريج (ت:٣٠٦هـ): ما التوحيد؟ قال: «توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدًا رسول الله، وتوحيد أهل الباطل من المسلمين الخوض في الأعراض والأجسام»[(٣)].

وممن استعمله: الإمام البخاري رحمه الله (ت:٢٥٦هـ) حيث عقد في كتابه الصحيح، كتابًا سماه: كتاب التوحيد[(٤)]، وحينما نتأمل في الأبواب التي أوردها البخاري ضمن هذا الكتاب نجد أن غرضه الأصلي من هذا الكتاب هو الرد على المخالفين في الأسماء والصفات، ولكنه عقد أبوابًا تتعلق بأهمية التوحيد وبتوحيد الألوهية، كالباب الأول.

وممن استخدم هذا الاسم: الإمام ابن خزيمة (ت:٣١١هـ) في كتابه

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/ ٢٦).

(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٠/ ٣١).

(٣) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني (١/ ١٠٧).

(٤) وقد اختلفت نسخ البخاري في التعبير عن هذا الكتاب، ففي بعض نسخها: كتاب التوحيد، وفي بعض النسخ: كتاب التوحيد والرد على الجهمية، وفي بعضها: كتاب الرد على الجهمية. انظر: فتح الباري، ابن حجر(١٣/ ٣٤٤).

الشهير «التوحيد وإثبات صفات الرب»، وهذا الكتاب أطال فيه ابن خزيمة في مناقشة قضايا الأسماء والصفات، ولكنه أدخل فيه بعض القضايا المتعلقة بالعقيدة كقضية الشفاعة.

وممن استعمل هذا الاسم: الإمام ابن منده (ت:٣٩٥هـ) في كتابه التوحيد ومعرفة أسماء الله وصفاته على الإثبات والتفرد، وقد ناقش في هذا الكتاب قضايا متعلقة بتوحيد الربوبية والأسماء والصفات وبتوحيد الألوهية.

وجه تسمية علم العقيدة بعلم التوحيد:

تسمية علم العقيدة بعلم التوحيد راجعة إلى أن قضية التوحيد أشرف قضية مطروقة في علم العقيدة، فهي من باب تسمية العلم بأشرف ما فيه، وهي مقبولة لغة وعرفا.

تنبيه:

مصطلح التوحيد اسم شرعي جاء ذكره في النصوص وفي لغة الصحابة، ففي حديث إرسال معاذ إلى اليمن أن النبي ﷺ قال له: «إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحدوا الله تعالى»[(١)]، وقال عمرو بن العاص: «يا رسول الله، إن أبي أوصى بعتق مائة رقبة، وإن هشاما أعتق عنه خمسين، وبقيت عليه خمسون رقبة، أفأعتق عنه؟ فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: أما أبوك فلو كان أقر بالتوحيد فأعتقتم عنه، أو تصدقتم عنه، أو حججتم عنه، بلغه ذلك»[(٢)].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يضحي، اشترى كبشين عظيمين سمينين، أقرنين، أملحين، موجوءين، فإذا خطب وصلى، ذبح أحد الكبشين بنفسه بالمدية، ثم يقول: اللهم هذا عن أمتي جميعا، من شهد لك بالتوحيد، وشهد لي بالبلاغ وذبح الآخر عن محمد،

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٧٣٧٢).

(٢) أخرجه أحمد، رقم (٦٧٠٤).

وعن آل محمد ﷺ»[1]، وفي حديث جابر في صفة حجة النبي ﷺ قال: «فأهل بالتوحيد، لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك، والملك لا شريك لك»[2].

الاسم السابع: الشريعة، وهذا الاسم ليس مستعملًا بكثرة لدى المتقدمين من الأئمة، وممن استعمله: أبو بكر الآجري (ت: ٣٦٠هـ) في كتاب الشريعة، وأبو عبد الله ابن بطة (ت: ٣٨٧هـ) في كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، وغيرهما، ومقصود هؤلاء الأئمة باسم الشريعة: العقائد التي يعتقدها أهل السنة.

فائدة:

لفظ الشريعة يطلق في عرف العلماء المتقدمين على معنيين: **الأول**: كل ما نقل عن النبي ﷺ في الدين سواء كان متعلقًا بالقضايا العقدية أو بغيرها من أمور الدين، **والثاني**: العقائد الموافقة لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

وقد فصل ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) مقصود العلماء باسم الشريعة واسم السنة وغيرهما، فقال: «اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال، وقد صنف الشيخ أبو بكر الآجرى كتاب الشريعة، وصنف الشيخ أبو عبد الله بن بطة كتاب الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، وغير ذلك، وإنما مقصود هؤلاء الأئمة في السنة باسم الشريعة: العقائد التي يعتقدها أهل السنة... وهذه العقائد التي يسميها هؤلاء الشريعة هي التي يسمى غيرهم عامتها العقليات وعلم الكلام أو يسميها الجميع أصول الدين، ويسميها بعضهم الفقه الأكبر، وهذا نظير تسمية سائر المصنفين في هذا الباب كتاب السنة... فالسنة كالشريعة هي ما سنه الرسول وما شرعه، فقد يراد به ما سنه وشرعه من العقائد، وقد يراد به ما سنه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما، فلفظ السنة يقع على معان كلفظ الشريعة»[3].

(١) أخرجه أحمد، رقم (٢٥٨٤٣).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٣٠٧٧)، وغيره.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/٣٠٧ ـ ٣٠٩).

أسماء علم العقيدة في المدرسة الكلامية:

الاسم الأول: علم العقيدة: وهذا الاسم كما هو مستعمل عند أهل السنة، فإنه مستعمل عند أهل الكلام وهو مستعمل عندهم بكثرة، وقد ظهر هذا الاسم في المدرسة الكلامية منذ القرن الرابع تقريبا.

ومن المؤلفات التي تحمل هذا الاسم في المدرسة الكلامية: لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة، وكتاب العقيدة النظامية، كلاهما لإمام الحرمين الجويني (ت:٤٧٨هـ)، وكتاب قواعد العقائد لأبي حامد الغزالي (ت:٥٠٥هـ)، والاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة، للبيهقي (ت:٤٥٨هـ).

وهذا الاسم مستعمل بكثرة في المدرسة الكلامية المتأخرة التي بقيت بعد القرن العاشر والثاني عشر والثالث عشر الهجري.

الاسم الثاني: **الفقه الأكبر**: وأكثر من يستعمل هذا الاسم المدرسة الماتريدية، وسبب ذلك أن الماتريدية أكثرهم من أتباع أبي حنيفة، بل لا يكاد يوجد ماتريدي ليس حنفيا. فكل ماتريدي حنفي وليس كل حنفي ماتريديا.

الاسم الثالث: علم التوحيد: وجد هذا الاسم قديمًا عند المدرسة الكلامية، ومن أقدم من استخدم هذا الاسم من أتباع المدرسة الكلامية هو: أبو منصور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ)، فقد ألف كتابًا أسماه التوحيد، تكلم فيه عن باب الأسماء والصفات، ورد على المخالفين في إثبات وجود الله، وتحدث عن قضية الإيمان وهل يدخل فيه العمل أم لا، وهل يزيد وينقص ورد على المخالفين فيها، وتحدث عن القدر، وذكر الفرق المخالفة في القدر ورد عليهم، وذكر أيضًا الشفاعة يوم القيامة.

وممن استعمل اسم التوحيد: اللامشي من علماء الماتريدية في القرن الخامس الهجري، ألف كتابًا أسماه التمهيد لقواعد التوحيد.

يقول سعد الدين التفتازاني (ت:٧٩٢هـ): «العلم بالأحكام الفرعية ـ أي: العملية ـ يسمى علم الشرائع، والأحكام، والعلم بالأحكام الأصلية ـ

أي: العقائد ـ يسمى التوحيد والصفات»[١].

الاسم الرابع: علم أصول الدين: وهو من أكثر الأسماء استعمالًا وتداولا في المدرسة الكلامية، وقد وجد قديمًا عندهم، بل إن المدرسة الكلامية هي التي أحدثت هذا الاسم، فأول من أطلق هذا الاسم هم أصحاب المدرسة الكلامية كما نص على ذلك ابن تيمية[٢].

ومن المؤلفات التي تحمل هذا الاسم: الشامل في أصول الدين للجويني (ت:٤٧٨هـ)، وأصول الدين، لعبد القاهر البغدادي (ت:٤٢٩هـ)، والأربعين في أصول الدين، للغزالي (ت:٥٠٥هـ)، والأربعين في أصول الدين، للرازي (ت:٦٠٦هـ).

الاسم الخامس: علم الكلام، وهذا من أشهر الأسماء المستعملة في المدرسة الكلامية وأكثرها انتشارا، وأضحى هو المعتمد في كثير من المؤلفات، يقول الآمدي (ت:٦٣١هـ): «أشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله ومتعلقاته»[٣].

ومن الكتب التي تحمل هذا الاسم: نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني (ت:٥٤٨هـ)، والإشارة في علم الكلام، للرازي (ت:٦٠٦هـ)، وغاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي (ت:٦٣١هـ).

خلاصة:

ظهر من خلال العرض السابق الأسماء المشتركة بين أهل السنة والجماعة وبين المتكلمين، وهي علم العقيدة وعلم التوحيد وعلم الفقه الأكبر وعلم أصول الدين؛ والأسماء الخاصة بمدرسة أهل السنة، وهي علم السنة وعلم الإيمان وعلم الشريعة، والأسماء الخاصة بمدرسة أهل الكلام، وهي علم الكلام.

---

(١) شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني (٧)

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/٢٠٧،٢٠٨)، وغيره.

(٣) غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٤).

المبحث السادس

مدارس علم العقيدة

مفهوم المدرسة العقدية:

لفظ المدرسة ليس مستعملًا عند المتقدمين من العلماء، فقد كانوا يستعملون بدلًا عنه مصطلح المذهب والفرقة والطائفة والمنهج، فهو مصطلح معاصر يقصد به عادة: الاتجاه الذي يختص بمنهجية محددة ومتميزة عن غيره في دراسة علم ما.

وبناء عليه يمكن أن يقال في تعريف المدرسة العقدية: هي الاتجاه الذي يختص بمنهجية محددة ومتميزة عن غيره في دراسة علم العقيدة ومسائله وقضاياه، ويتقارب معها في الدلالة المنهج العقدي.

وهناك فرق بين المدرسة العقدية والفرقة العقدية، فالفرقة العقدية تطلق على الطائفة التي يجمعها قول مشترك ولا يلزم أن تكون لها منهجية محددة، فالخوارج والقدرية الأولى ومرجئة الفقهاء هذه فرق عقدية وليست مدارس عقدية، لأنهم لم يتميزوا بمنهجية معينة في دراسة علم العقيدة وإنما كانت لهم آراء محددة تميزهم في بعض أصول العقائد، فالخوارج تميزوا بآرائهم فيما يتعلق بقضية الأسماء والأحكام، والقدرية الأولى تميزوا بآرائهم في القدر وإنكار علم الله السابق، والمرجئة تميزوا برأيهم في باب حقيقة الإيمان.

وقد نص ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) على أن هذه الفرق الثلاثة لم تكن لديهم أصول كلية مقررة يحاكمون إليها النصوص الشرعية، وإنما كانوا يتعلقون

ببعض النصوص الشرعية التي فهموها خطأ[١].

فالفرق العقدية نوعان: **الأول**: فرق ليس لديها أصول عقلية كلية تحاكم إليها النصوص، **والثاني**: فرق لديها أصول عقلية كلية تحاكم إليها النصوص الشرعية.

وأما المدرسة العقدية فهي التي تعتمد على قضايا كلية استدلالية تبني عليها آراءها العقدية، وتنطلق منها في دراسة المسائل العقدية.

والفرق بين المدرسة والفرقة ذات الأصول الكلية من جهة العموم والخصوص فقط، فالفرق ذات الأصول الكلية أضيق من المدرسة، وجزء منها، فالمعتزلة فرقة من المدرسة الكلامية كما سيأتي بيانه.

وبهذا يتحصل الفرق بين المدرسة العقدية والفرقة العقدية[٢]، فالمدرسة العقدية تنطلق من أصول كلية استدلالية مقررة، وليست كل فرقة عقدية ـ وخاصة الفرق القديمة ـ لديها أصول كلية استدلالية تنطلق منها، ويمكن أن نجمل الفرق بين المدرسة العقدية والفرقة العقدية فنقول: كل مدرسة عقدية فرقة، وليس كل فرقة عقدية مدرسة.

ووجود المدارس بالمعنى الذي سبق تقريره مشتهر في العلوم الأخرى، فأبرز العلوم المشهورة تنقسم المذاهب المختلفة فيها إلى مدارس، فعلم الفقه عادة ينقسم إلى مدرستين: مدرسة الحديث، ومدرسة الرأي، وبينهما صراع محتدم في بداية تشكلات العلوم الإسلامية، وعلم أصول الفقه ينقسم إلى مدرستين: مدرسة المتكلمين، ومدرسة الفقهاء[٣]، وعلم النحو ينقسم إلى

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٤).

(٢) لا بد من التأكيد على أن هذا التفريق اجتهادي محض، فقد تسمى الفرقة مدرسة وقد تسمى مذهبا، وقد تسمى تيارا، وقد تسمى اتجاها، وكذلك الحال في المدرسة، وإنما قصد بذلك التفريق بين المناهج المختلفة في مسالكها الأساسية.

(٣) عادة ما يقال في المدرسة الكلامية: هي كل ما عدا الحنفية، وفي مدرسة الفقهاء: هم المذهب الحنفي، وينسب هذا التفريق بهذا القيد إلى ابن خلدون، وهذا التفريق غير صحيح، بل المقصود بمدرسة الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة، والمقصود بمدرسة المتكلمين أتباع علم الكلام من المعتزلة والأشاعرة سواء كانوا من الحنفية أو المالكية أو الشافعية أو الحنابلة. انظر في بيان ذلك: تحرير =

مدرستين: المدرسة البصرية، ويمثلها سيبويه وكبار العلماء من أتباع سيبويه وأقرانه، والمدرسة الكوفية، ويمثلها الكسائي والفراء وغيرهم، وزاد بعض المعاصرين المدرسة الشامية والمدرسة الأندلسية.

والمقصود أن أكثر العلوم تنقسم إلى مدارس واتجاهات متنوعة، ولكل مدرسة طريقة ومنهج في دراسة مسائلها، والخلاف بين هذه المدارس قد يكون منهجيا حقيقة راجع إلى الاختلاف في الأصول الكلية، وقد يكون في الفروع.

مدارس علم العقيدة:

تقسيم المدارس العقدية يختلف بتنوع الاعتبارات المعتمدة في التقسيم، فقد تقسم باعتبار منهجها الاستدلالي، وقد تقسم باعتبار نتائجها العقدية، وقد تقسم باعتبار أسمائها وألقابها.

وقد جعل الغزالي المدارس العقدية راجعة إلى أربع مدارس: المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية، وتوسع في شرح حقيقة كل مدرسة[١]، وهذا قصور منه؛ لأنه لم يذكر المدرسة السنية.

والأضبط في التقسيم والأكمل في التقعيد والبناء أن تقسم المدارس العقدية باعتبار مناهج الاستدلال فيها ومصادره؛ لأن هذا الاعتبار هو المؤثر الأقوى في الكشف عن طبيعة كل مدرسة وتحديد مقولاتها العقدية، والمدارس العقدية بهذا الاعتبار تنقسم إلى أربع مدارس أساسية، هي:

المدرسة الأولى: المدرسة السنية (مدرسة أهل السنة والجماعة).

المدرسة الثانية: المدرسة الكلامية.

المدرسة الثالثة: المدرسة الفلسفية.

المدرسة الرابعة: المدرسة الكشفية.

= موقف ابن خلدون من انقسام مدارس أصول الفقه، د. سلطان العميري، وهو منشور على الشبكة.

(١) انظر: المنقذ من الضلال (١٢) وما بعدها.

أهمية دراسة المدارس العقدية:

معرفة المدارس العقدية وإدراك مناهجها وما تقوم عليه من الأصول والمنطلقات من أهم ما ينبغي لطالب علم العقيدة معرفته؛ ويمكن أن نبرز أهمية دراستها في الأمور التالية:

الأمر الأول: أن إدراك تلك المدارس ودراسة علم العقيدة من خلالها من أقوى ما يعين على فهم كثير من المضايق الواقعة في مباحث علم العقيدة؛ لأنه بإدراك حقيقة المدرسة العقدية تدرك الأصول الكلية والمنطلقات العميقة التي تؤثر في المواقف والآراء.

الأمر الثاني: أن إدراك المدارس العقدية من أقوى ما يعين على الكشف عن المميزات المؤثرة بين الآراء والأقوال العقدية، فلا يقع الخلط بين المدارس المتقاربة، كما حصل من كثيرين.

الأمر الثالث: أن إدراك المدارس العقدية من أشد ما يساعد على معرفة الخلل الاستدلالي المؤثر في بناء الآراء العقدية.

الأمر الرابع: أن إدراك المدارس العقدية من أقوى ما يعين على نصرة المذهب الحق في علم العقيدة وتأييده وتدعيمه بما يليق به من أدلة وبراهين.

ولأجل هذه الأمور وغيرها أضحت معرفة المدارس العقدية وإدراك أصولها ومنطلقاتها ومعرفة الفروق الجوهرية بينها من أساسيات دراسة علم العقيدة، وسنذكر في هذا المدخل تعريفًا مختصرًا بكل مدرسة، وسيكون التركيز على المدرسة السنية؛ لأنها الأصل وهي المدرسة الصحيحة الوحيدة، ولأن المدارس الأخرى سيأتي التعريف بها في مواطن أخرى.

المدرسة الأولى: المدرسة السنية (أهل السنة والجماعة).

المدرسة السنية: نسبة إلى السنة، والمراد بالسنة هنا: موافقة العقائد التي كان عليها النبي ﷺ وأصحابه الكرام.

وقد عُرفت مدرسة أهل السنة والجماعة بتعريفات كثيرة، ومن أقدمها تعريف أبي نصر السجزي (ت:٤٤٤هـ)، حيث يقول في تعريف أهل السنة:

«هم الثابتون على اعتقاد ما نقله إليهم السلف الصالح رحمهم الله عن الرسول ﷺ، أو عن أصحابه رضي الله عنهم فيما لم يثبت فيه نص في الكتاب ولا عن الرسول»[١].

ويقول ابن حزم (ت:٤٥٦هـ) في بيان مفهوم أهل السنة: «وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق ومن عداهم فأهل البدع، فإنهم ـ أهل السنة ـ الصحابة رضي الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلًا فجيلا إلى يومنا هذا ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها»[٢].

ويمكن أن نستخلص تعريف أهل السنة والجماعة عند ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) بأنهم: «المتمسكون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما اتفق عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن اتبعوهم بإحسان»[٣].

وأما ابن كثير (ت:٧٧٤هـ) فإنه يقول في بيان مفهوم المدرسة السنية: «هم المتمسكون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ وبما كان عليه الصدر الأول من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في قديم الدهر وحديثه»[٤].

ويقول السفاريني (ت:١١٨٨هـ) في الكشف عن مفهوم المدرسة السنية: «المراد بمذهب السلف: ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالأمانة وعرف بعظم شأنه في الدين وتلقى الناس كلامه خلفًا عن سلف»[٥].

ويقول السعدي (ت:١٣٧٦هـ): «أهل السنة المحضة هم السالمون من البدع الذين تمسكوا بما كان عليه الرسول صلى الله وعليه وسلم وأصحابه في الأصول كلها أصول التوحيد والرسالة والقدر ومسائل الإيمان وغيرها،

---

(١) إثبات الحرف والصوت: أبو نصر السجزي (١٤٣).
(٢) الفصل في الأهواء والملل والنحل، ابن حزم (٢/ ٩٠).
(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ٣٧٥).
(٤) تفسير القرآن العظيم (٦/ ٣١٧).
(٥) لوائح الأنوار، السفاريني (١/ ٢٠).

وغيرهم من الخوارج وما عداهم»[1].

ويمكن أن نستخلص من خلال التعاريف السابقة تعريفًا جامعًا مانعًا للمدرسة السنية في علم العقيدة فنقول: **هي اتجاه علمي ذو أصول محددة يعتمد في دراسة علم العقيدة على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه من حيث الأساس.**

قوله: «اتجاه علمي ذو أصول محددة»، وصف يبين أن المدرسة العقدية كيان قائم بنفسه، له ماهية مميزة عن غيره، ويخرج هذا الوصف الفرق العقدية التي ليست ذات أصول محددة، كفرقة الخوارج ومرجئة الفقهاء وغيرهم، ويدخل كل المدارس العلمية العقدية والفقهية والأصولية والنحوية وغيرها.

قوله: «يعتمد في دراسة علم العقيدة»، وصف مقيد، يخرج الاتجاهات العلمية في العلوم الأخرى، ويبقي على المدارس المشتغلة بعلم العقيدة.

قوله: «على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه»، وصف مميز، يكشف عن الوصف المميز لمدرسة السنة عن المدارس العقدية الأخرى.

وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه الكرام يشمل المسائل والدلائل؛ أي: تقرير مسائل العقيدة والأدلة التي يعتمد عليها في بنائها وتركيبها.

قوله: «من حيث الأساس»، وصف يكشف عن كيفية اعتماد المدرسة السنية على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، فإنهم يجعلون الوحي ـ الكتاب والسنة ـ الأساس الأولي لبناء الدين كله، ومنه العقائد، ولا يفرقون بين أنواعها ولا أصنافها.

فأهل السنة لا يبنون عقائدهم حتى ينظروا في نصوص الكتاب والسنة، وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ثم يشرعون في تأسيس المواقف العقدية بناء على مقتضيات تلك الأدلة.

فالأصل في بناء المواقف العقدية والأساس والميزان في تأسيسها هو الوحي وما فهمه منه الصحابة، فإصابة الهدى في الدين أصوله وفروعه إنما

---

(١) الفتاوى السعدية (٦٣).

يكون بالاعتماد على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في فهم الدين وتطبيقه، والتمحور حوله.

فليس لدى أهل السنة والجماعة أصول عقلية أو ذوقية سابقة على الوحي، وحاكمة عليه، وإنما كل ما يتبنونه من أصول عقلية ومنطلقات معرفية يجب أن تكون خاضعة للوحي، فهو الأساس وهو المنطلق وهو الميزان وهو الحاكم.

وما أتى به الوحي ليس مجرد دلالات خبرية فقط، وإنما هو مضمون مركب من عدد من الدلالات الخبرية والعقلية والوجودية المتعلقة بالحس وغيره.

والتعبير بالأساس يدل على أن المدرسة السنية لا تتوقف في التقرير والاستدلال على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، وإنما هي تعتبر الأدلة الأخرى، كالأدلة العقلية والحسية الصحيحة وغيرها في الاستدلال على العقائد، وتعتمد على منهج التخريج على المقالات المروية عن المتقدمين من أئمة السلف، فإذا نزلت بهم قضية ليس فيها نص ظاهر، فإنهم يعتمدون على الاستنباط والتخريج، ولا يقف بحثهم على المنقول بالنص فقط.

فهناك فرق بين أن يكون أساس المدرسة معتمدًا على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في التأسيس والنظر والانطلاق وبين أن يكون أساسها التوقف والتحجر على المنقول عنهم فقط.

وهذا الحد يبين أن المدرسة السنية ـ مذهب أهل السنة والجماعة ـ ليست مجرد أقوال مبعثرة قيلت في العقيدة، وليست عبارة عن قوالب منقولة بلا فهم ولا نظر، وإنما هو عبارة عن منظومة متكاملة، لها أصول محددة، ومنطلقات مضبوطة، وهوية مميزة، ومخرجات منضبطة.

ألقاب المدرسة السنية:

عُرفت المدرسة السنية بعدد من الألقاب، منها:

اللقب الأول: مدرسة أهل السنة، ويقال أحيانا: أهل السنة والجماعة،

أو أهل الجماعة، وهذا اللقب من أقدم الألقاب استعمالًا عند الأئمة المتقدمين، فقد ظهر في أواخر عهد الصحابة، ومن أول من استعمل هذا اللقب محمد بن سيرين (ت: ١١٠هـ) فقد قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدعة فلا يؤخذ حديثهم»[١]، والمراد بالفتنة ـ على الصحيح ـ مقتل عثمان رضي الله عنه[٢].

وقال أيوب السختياني (ت: ١٣١هـ): «إني أُخبر بموت الرجل من أهل السنة، وكأني أفقد بعض أعضائي»[٣] وقال الثوري (ت: ١٦١هـ): «استوصوا بأهل السنة والجماعة خيرًا فإنهم غرباء»[٤] وقال أيضا: «ما أقل أهل السنة والجماعة»[٥].

فهذه المقالات تدل على أن لقب أهل السنة كان مستعملًا في المائة الثانية، وأنه كان ذا مفهوم مستقر بيّن. وهذا الثبوت يبطل قول من زعم بأن التسمي بأهل السنة لم يظهر إلا في القرن السابع الهجري[٦].

ووجه تسميتهم بأهل السنة والجماعة؛ لأنهم أخلصوا الاتباع للسنة واجتمعوا عليها، فقد اجتمعوا على الأخذ بما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

فائدة:

من الآثار التي تدل أن لقب أهل السنة كان مستعملًا في عهد الصحابة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾: «أما الذين ابيضت وجوههم فأهل السنة وأما الذين اسودت

---

(١) صحيح مسلم، المقدمة (١/ ١١).

(٢) انظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي (١/ ٤٠).

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٦٠).

(٤) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٦٤).

(٥) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٧٢).

(٦) انظر: إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة (٣٨١).

وجوههم فأهل البدع»[1]. ولكن هذا الأثر ضعيف ولا يصح عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وروي عنه أنه قال: «النظر إلى الرجل من أهل السنة ـ يدعو إلى السنة وينهى عن البدعة ـ عبادة»[2]، ولكنه أثر ضعيف أيضا.

تنبيه:

مصطلح أهل السنة يستعمل بإطلاقين[3]:

الإطلاق الأول: على كل من أقر بإمامة الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان ـ رضي الله عنهم ـ واعتقد شرف الصحابة، فكل من اعتقد هذا الاعتقاد يسمى «أهل السنة» في مقابل الشيعة، فيدخل فيهم أتباع المدرسة الكلامية.

الإطلاق الثاني: على كل من حقق الاتباع الكامل المحض للصحابة رضي الله عنهم في أصول العقائد، وهذا خاص بالمدرسة السنية، ويقابل هذا الإطلاق المعتزلة والخوارج والأشاعرة والماتريدية والصوفية وغيرهم.

اللقب الثاني: أهل الحديث، وهو لقب قديم، فقد استعمل بكثرة عند الأئمة المتقدمين، وممن استعمله الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، حيث يقول: «القول في السنة التي أنا عليها، ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم»[4]، ويقول الإمام أحمد بن سنان القطان (ت: ٢٥٨هـ): «ليس من الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث»[5].

واستعمل هذا المصطلح ابن المبارك (ت: ١٨١هـ)، وعلي بن المديني (ت: ٢٣٤هـ)، والإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، والبخاري (ت: ٢٥٦هـ) وغيرهم.

وكذلك استعمله أئمة أهل السنة في الطبقة الثالثة والرابعة، من ذلك:

---

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٧٤).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٥٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٢/ ١٦٣).

(٤) أورده الذهبي في «العرش» (٢/ ٢٩٠).

(٥) ذم الكلام وأهله، أبو إسماعيل الهروي (٢/ ٧٢).

يقول الصابوني (ت:٤٤٩هـ): «إن أصحاب أهل الحديث المتمسكين بالكتاب والسنة حفظ الله أحياءهم ورحم الله أمواتهم»[١].

تنبيه:

يستعمل مصطلح أهل الحديث عند المتقدمين بمعنيين:

الأول: من هو مشتغل بعلم الحديث رواية ودراية.

الثاني: من هو محقق للسنة المحضة في أصول العقائد.

وقد أشار إلى ذلك الإمام عبد الرحمن بن مهدي (ت:١٩٨هـ) حيث يقول: «الناس على وجوه، فمنهم من هو إمام في السنة وإمام في الحديث، ومنهم من هو إمام في الحديث فقط، فأما من هو إمام في السنة وإمام في الحديث: فسفيان الثوري»[٢].

وجه تسمية أهل السنة بأهل الحديث؟

العلة التي بسببها سميت مدرسة أهل السنة بمدرسة أهل الحديث: أن الأئمة المؤسسين لعلم العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة كانوا هم أئمة الحديث في زمانهم، اشتغالًا وحفظًا وتصنيفا وعملًا واحتجاجا، وأما الطوائف الأخرى فلم يعرف لرؤوسهم اشتغال بعلم الحديث واهتمام به، وكذلك فإن مفصل عقيدتهم مأخوذ من الحديث عن النبي ﷺ وعن الصحابة.

فإن قيل: لماذا لم يسموا أهل القرآن، وهو من أقوى مصادرهم؟

قيل: لأن مصدرية القرآن لم يخالف فيها المبتدعة مخالفة ظاهرة، بخلاف مصدرية السنة وتحقيق الاعتماد عليها، فقد استقر العمل عند كثير من أهل البدع أن حديث الآحاد لا يعمل به في العقائد.

اللقب الثالث: أهل الأثر، وهو مستعمل قديمًا بقلة، ومما يدل على ذلك قول أبي حاتم الرازي (ت:٢٧٧هـ)، حيث يقول: «مذهبنا واختيارنا اتباع

---

(١) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٢٦).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/ ٧٠).

رسول الله وأصحابه والتابعين ومن تبعهم بإحسان وتمسك بمذهب أهل الأثر»[١].

اللقب الرابع: الطائفة المنصورة: وقد جاء عن عدد من الأئمة تفسير الطائفة المنصورة بأهل الحديث، ومن ذلك ما روي عن عبد الله بن المبارك (ت:١٨١هـ) أنه قال: «الطائفة المنصورة هم عندي أصحاب الحديث»[٢]، وكذلك جاء عن علي بن المديني (ت:٢٣٤هـ)، والبخاري (ت:٢٥٦هـ) أنهما فسرا الطائفة المنصورة بأهل الحديث.

وأصل هذه التسمية قول النبي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون»[٣]، وهو حديث متواتر.

اللقب الخامس: الفرقة الناجية: فقد فسر الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) الفرقة الناجية بأهل الحديث: «إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدري من هم»[٤]، واستعمل هذا اللقب عدد من أئمة المتقدمين.

وأصل هذا اللقب قول النبي ﷺ: «وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، قالوا: من هم يا رسول الله؟ قال: من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»[٥]، فهذا الحديث تضمن معنى النجاة.

العلاقة بين الفرقة الناجية والطائفة المنصورة:

ذهب عدد من المعاصرين إلى التفريق بين الطائفة المنصورة والفرقة الناجية، وخلاصة الفرق الذي ذكروه أن الطائفة المنصورة جزء من الفرقة الناجية، فهم من يغلب عليهم الجهاد في سبيل الله[٦]، وقد أشار إلى هذا الفرق الصنعاني (ت:١١٨٢هـ)، فإنه قال: «الطائفة المنصورة هم

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/٢٠٢).

(٢) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي (٢٦).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٧٣١١)، ومسلم، رقم (٤٩٨٨).

(٤) شرف أصحاب الحديث، الخطيب البغدادي (٢٤).

(٥) أخرجه أحمد، رقم (١٢٢٠٨)، وابن ماجه، رقم (٣٩٩٣).

(٦) انظر: أضواء على حديث الافتراق، يوسف الجديع (١٢١).

المجاهدون»[1].

وقد اختلف المعاصرون في الموقف من هذا التفريق[2]:

فحكم بعضهم عليه بأنه بدعة، بحجة أن الأئمة المتقدمين لم يفرقوا بين الطائفة المنصورة وبين الفرقة الناجية، ومنهم من خطأه ولم يحكم عليه بالبدعة، ومنهم من وافقه وأقره.

والحقيقة أن الأدلة تدل بقوة على أن الطائفة المنصورة ليست هي الفرقة الناجية، وإنما هي نمط منها؛ وبناء عليه، فيمكن أن نجعل الطائفة المنصورة جزءًا من الفرقة الناجية وليست مطابقة لها من كل وجه.

وأما تفسير الأئمة المتقدمين للطائفة المنصورة بأهل الحديث، فيمكن أن يحمل على أن أهل الحديث كانوا مجاهدين في ذلك الزمان، بل كانوا من أئمة الجهاد.

ولا بد من التنبيه على أن الأمر في هذه المسألة قريب، لا يوجب تبديعا ولا تضليلا، وإنما هو من الأمور الاجتهادية المحضة التي لا يثرب على المخالف فيها.

اللقب السادس: السلفية: وهذا اللقب لم يكن مستعملًا عند المتقدمين من الأئمة، وإن استعمل عندهم، فإنه يستعمل بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي، ويقصدون به من تقدم من الأئمة والعلماء، وقد ورد استعمال هذا اللفظ بالمعنى اللغوي في كلام النبي ﷺ لفاطمة ابنته رضي الله عنها، قال: «... فاتقي الله واصبري؛ فإني نعم السلف أنا لك»[3]، لكنه أصبح مستعملًا عند المتأخرين من الطبقات المتأخرة في أهل السنة والجماعة بالمعنى الاصطلاحي.

وممن أطلق هذا اللقب على أهل السنة الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، حيث

---

(١) الإنصاف في حقيقة الأولياء (٦٠).

(٢) انظر: السلسلة الصحيحة، الألباني (١/ ٩٣٢)، والجماعات الإسلامية، سليم الهلالي (٦٤).

(٣) رواه البخاري (٦٢٨٥)، ومسلم (٢٤٥٠).

يقول: «أما الفرقة الناجية، وهي الثالثة والسبعون: فهي ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه... وهذه الفرقة - يقصد الناجية - هي: الأشعرية والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة»[1].

وممن استعمل هذا اللقب ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حيث يقول: «اعلم أنه ليس في العقل الصريح ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلا»[2]، ويقول: «وأما السلفية فعلى ما حكاه الخطابي وأبو بكر الخطيب وغيرهما»[3]، ثم نقل أقوالهم في الصفات، ويقول: «وطائفة أخرى من السلفية كنعيم ابن حماد الخزاعي والبخاري صاحب الصحيح وأبي بكر بن خزيمة، وغيرهم»[4].

وذكر السمعاني (ت:٥٦٢هـ) أن: «السلفي: بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء، هذه النسبة إلى السلف، وانتحال مذهبهم على ما سمعت»[5].

تحديد السلف الذين تنسب إليهم السلفية:

اختلف الدارسون في تحديد من هم السلف الذين تنسب إليهم السلفية[6] فمنهم من قال: السلف هم الصحابة فقط، ومنهم من قال: السلف هم أصحاب القرون المفضلة الثلاثة، والمراد بالقرن هنا الجيل وليس مائة سنة كما هو مشهور، ومنهم من جعل السلف: أصحاب القرون المفضلة وزاد القرن الرابع، أي جيلًا رابعًا، ومن هؤلاء ابن رجب، حيث جعل الإمام أحمد آخر السلف، مع أن الإمام أحمد يعد في القرن الرابع، أي: من الجيل الرابع، وليس من الجيل الثالث.

---

(١) أبكار الأفكار (٥/٩٦)، وما ذكره الآمدي من أن الفرقة الناجية تشمل هذه الفرق الثلاث غير صحيح، وسيأتي تفصيله.

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٢٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٣/١٧٧).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٢/٨).

(٥) الأنساب (٧/١٦٨).

(٦) انظر: فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، عبد الله الدميجي (٢١).

وهذه الأقوال متقاربة، والأمر فيها قريب، لأن من كان من القرن الرابع أو من بعدهم إنما يعتبر قوله لأنه موافق لمن كان قبله من أئمة السلف.

الألقاب التي أطلقت على المدرسة السنية من المخالفين لها:

اهتم عدد من العلماء من أئمة المدرسة السنية بجمع الألقاب التي أطلقها أتباع المدارس الأخرى على أهل السنة، من أشهرهم: أبو حاتم الرازي (ت:٢٧٧هـ) فإنه قام برصد تلك الأسماء وبين من أطلقها والأغراض التي أطلقت من أجلها[١].

ويمكن أن نجمل أهم تلك الألقاب وأكثرها انتشارا في الألقاب التالية:

اللقب الأول: المشبهة، وأطلقه على المدرسة السنية عدد من أتباع المدارس، ومن أشهرهم المعتزلة، وهم حين يطلقون هذا اللقب يقصدون به مدرسة أهل السنة والجماعة من أهل الحديث ويقصدون به أيضًا الأشاعرة والماتريدية؛ لأنه يثبتون جنس الصفات، ويسمونهم مثبتة الصفات أو الصفاتية، وهم كل من أقر بقيام الصفات بالذات الإلهية.

فائدة:

لقب المشبهة، أضحى لقبًا تشنيعيا في التاريخ العقدي، فكل طائفة تطلقه على المخالفين لهم في باب الصفات، فالفلاسفة يلقبون المعتزلة بالمشبهة، والمعتزلة يلقبون مثبتة الصفات «الصفاتية» بالمشبهة، والأشاعرة يلقبون أتباع المدرسة السلفية بالمشبهة.

اللقب الثاني: الجبرية، ويطلقه المعتزلة على أهل السنة، وهم حين يطلقون هذا اللفظ لا يخصون به المدرسة السنية وإنما يقصدون به حتى الأشاعرة؛ لأن الأشاعرة من الأصل هم جبرية في باب القدر.

وأما السبب الذي جعل المعتزلة يطلقون على أهل السنة هذا اللفظ مع أنهم ليسوا جبرية: اعتقادهم أن كل من أثبت أن الله ﷻ يخلق أفعال العباد

(١) انظر: شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (٣/ ٥٨٨).

فهو جبري، ومن أثبت هذه الحقيقة هم: أهل السنة والأشاعرة والماتريدية.

اللقب الثالث: الحشوية[1]: وهو مأخوذ من الحشو، وهو الأمر الذي لا فائدة منه، وهذا اللفظ يطلقه المعتزلة على المدرسة السنية، وكل من عداهم فهو عندهم من الحشوية حتى الأشاعرة، إلا أن أكثر ما يطلق على المدرسة السنية.

وهذا اللقب تحول عبر التاريخ إلى لفظ تشنيعي، كل طائفة تستعمله في تقبيح الطائفة التي تخالفها، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «أول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ ـ الحشوية ـ عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة فقيههم وعابدهم، فإنه ذكر له عن ابن عمر شيء يخالف قوله، فقال: كان ابن عمر حشويًّا، نسبة إلى الحشو، وهم العامة والجمهور، فإن الطوائف الذين تميزوا عند أنفسهم بقول تميزوا به عما عليه جماعة المسلمين وعامتهم يسمونهم بنحو هذا الاسم، فالرافضة تسميهم الجمهور، وكذلك تسميهم الفلاسفة... والمعتزلة ونحوهم يسمونهم الحشوية، والمعتزلة تعني بذلك كل من أثبت الصفات وأثبت القدر، وأخذ ذلك عنها متأخرو الرافضة، فسموا الجمهور بهذا الاسم، وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية، فسموا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة، فمن قال عندهم بوجوب الصلوات الخمس والزكاة المفروضة وصوم رمضان وحج البيت وتحريم الفواحش والمظالم ونحو ذلك سموه حشويًّا، كما رأينا ذلك مذكورًا في مصنفاتهم، والفلاسفة تسمي من أقر بالمعاد الحسي والنعيم الحسي حشويًّا، وأخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية سموا من أقروا بما ينكرونه من الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع الكلام والجهمية والإرجاء حشويًّا»[2].

اللقب الرابع: النابتة، وهو لقب تحقيري يقصد به أن أهل السنة

---

(١) وقع اختلاف في ضبط لفظ الحشوية، منهم من جعله بفتح الشين، ومنهم من جعله بسكونها. انظر: ضبط الأعلام، أحمد تيمور باشا (٦٤)، وانظر حديثًا مطولًا عن الحشوية: الاتجاهات الحشوية في الفكر الإسلامي، أحمد قوشتي، الكتاب كاملا.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٢٨).

مبتدؤون في العلم، ضعفاء فيه، ليس لهم عمق ولا بصيرة، وأكثر من يطلقه على المدرسة السنية المعتزلة.

اللقب الخامس: الشُّكاك، مأخوذ من الشك، وهذا اللقب يطلق على سبيل الذم والتحقير في باب الإيمان؛ لأن أهل السنة والجماعة ذهبوا إلى أن الإيمان يزيد وينقص وأنه يجوز دخول الاستثناء فيه، فيجوز للمسلم أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

وهذا اللقب يطلقه على المدرسة السنية المعتزلة وبعض المرجئة؛ لأنهم أجمعوا على أصل واحد، وهو أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يصح أن يدخل فيه الاستثناء المتعلق بنقصه وزيادته، فحكموا على من أباح الاستثناء في الإيمان بأنه من الشكاك على جهة الذم والتحقير.

اللقب السادس: الجمهور[١]، والمراد به ما يقابل الخاصة لا ما يقابل القليل، ويقصدون به أن أهل السنة من العامة الذين لا فقه لهم ولا عمق لديهم في العلم والفهم، وهذا اللقب يطلقه على المدرسة السنية المعتزلة كثيرا.

وأكثر من يطلقه أصحاب المدرسة الفلسفية، وهم لا يخصون به أهل السنة والجماعة، بل يدخلون فيه المعتزلة وأصحاب الاتجاه الكشفي.

نشأة المدرسة السنية:

المراد بالنشأة بداية تشكل المدارس وتمايزها، بحيث أصبح لكل مدرسة منهجية محددة في الاستدلال والبناء، ولها اختيارات ومواقف خاصة.

لم تتشكل مدرسة أهل السنة بصورة مكتملة من أول ظهورها، وإنما تطور تشكلها مع مرور الوقت، حتى أظهر مدرسة مكتملة الأركان، ومن أقدم الرسائل التي وصلت إلينا ويظهر فيها القصد إلى التأليف في العقيدة رسالة عمر بن عبد العزيز (ت:١٠١هـ) التي تحدث فيها عن القدر ورد فيها على

(١) هناك ألقاب أخرى يطلقها المخالفون على أهل السنة، لم تذكر اختصارا.

المخالفين فيه، ثم كتب رسالة أخرى في التمسك بالسنة، وذكر فيها عددًا من القضايا المنهجية المتعلقة بالاستدلال وغيره.

ثم كتب بعده أبو محمد الهلالي (ت:١٠٥) رسالة في الكلام عن الإيمان وشعبه، تحدث فيها عن أركان الإيمان وما يدخل فيه من الشعب، ثم كتب بعده أبو الزناد عبد الله بن ذكوان (ت:١٣١هـ) رسالة في بيان منزلة السنة والتحذير من البدعة، ثم بعده كتب الأوزاعي (ت:١٥٧هـ) رسالة في الرد على المخالفين في القدر، ثم بعده كتب سفيان الثوري (ت:١٦١هـ) رسالة لخص فيها اعتقاده في عدد من الأبواب، وغيرها من الرسائل، وكتب عبد العزيز بن الماجشون (ت:١٦٤هـ) عددًا من الرسائل في الصفات والقدر والنهي عن الجدل، ثم تتالت كتابات أئمة السلف في القضايا العقدية[1].

ومن أهم الملاحظات التي نلاحظها في التأليف العقدي عند أئمة السلف ملاحظتان أساسيتان: **الأولى**: أن التأليف بدأ بشكل جزئي، بحيث إنه كان مقتصرًا على بعض القضايا العقدية، وليس شاملًا لكل المسائل، **الثانية**: أن أكثر قضية كتب فيها أئمة السلف المتقدمون قضية القدر والرد على المنكرين له.

وإذا كان معيار تحديد الواضع للعلم يرجع إلى أول من ألف فيه، فإن عمر بن عبد العزيز (ت:١٠١هـ) يعد هو واضع علم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، وإذا كان المعيار يرجع إلى وصف أول كتاب متكامل في عدد من المسائل، فلا شك أن ذلك متأخر عن زمن عمر بن عبد العزيز.

ومن الملاحظ أيضًا أن علم العقيدة لم يظهر مستقلا، وإنما ظهر ملاصقا ومتداخلا مع علم الحديث، وسبب ذلك أن من أسس علم العقيدة هم المحدّثون، فأصبح علم العقيدة متداخلا مع علم الحديث، ولهذا فالكتب القديمة التي ألفها المتقدمون من أئمة مدرسة أهل السنة أخذت طابع كتب

(١) انظر: الجامع في عقائد ورسائل أهل السنة والأثر، عادل آل حمدان، فقد جمع فيه الرسائل العقدية التي ألفها أئمة السلف ورتبها على التاريخ.

الحديث، فهي عبارة عن أسانيد ومتون كمثل الكتب المصنفة في الحديث سواء بسواء.

المدرسة السنية هي الأصل في العالم الإسلامي:

المستقرئ لتاريخ العلوم الإسلامية يجد أن مدرسة أهل السنة والجماعة كانت الأصل في العالم الإسلامي، وسبب ذلك راجع إلى أن تلك المدرسة في حقيقتها امتداد لعلم الصحابة رضي الله عنهم، ومن المعلوم أن الصحابة خرجوا من المدينة واستوطنوا الأمصار الإسلامية التي فتحت فاستوطنوا العراق بمدنه المعروفة: الكوفة والبصرة، والشام بمدنه المعروفة: القدس ودمشق وحمص وحلب، واستوطنوا مصر واليمن، واستوطنوا ما وراء العراق مثل خراسان وغيرها من الأمصار الإسلامية، فاحتف بهم التلاميذ (التابعون)، ثم أصبح التلاميذ هم الذين ينشرون العلم من بعدهم وعددهم كبير جدا.

ومن البدهي أن الناس سيتوجهون إلى صحابة رسول الله ﷺ ليأخذوا منهم العلم، فإذا انقرض الصحابة سيتوجهون إلى تلاميذهم الذين أخذوا منهم العلم، فكان العلم السائد في الأمصار الإسلامية والأكثر انتشارا هو العلم الذي أخذ من الصحابة رضي الله عنهم.

وقد أشار عدد من الأئمة إلى هذا المعنى، يقول عبد الله بن المبارك (ت:١٨١هـ): «أدركت الناس بمكة والمدينة والبصرة ومصر وخراسان، فأدركتهم مجتمعين على السنة والجماعة»[١]، ثم ذكر العقائد الإسلامية السنية، وقال الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) في عقيدته: «هذه مذاهب أهل العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة والمتمسكين بها المعروفين بها المقتدى بهم فيها من لدن أصحاب النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وأدركت عليها من علماء الحجاز والشام وغيرها»[٢].

---

(١) مختصر الحجة على تاركي المحجة، المقدسي (٢/ ٣٥٧).

(٢) أصول السنة (٣٣).

ويقول البخاري (ت:٢٥٦هـ): «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر، لقيتهم كرات، قرنًا بعد قرن، ثم قرنًا بعد قرن، أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست وأربعين سنة، أهل الشام ومصر والجزيرة مرتين والبصرة أربع مرات في سنين ذوي عدد بالحجاز ستة أعوام.

ولا أحصي كم دخلت الكوفة وبغداد مع محدثي أهل خراسان، منهم المكي بن إبراهيم، ويحيى بن يحيى، وعلي بن الحسن بن شقيق، وقتيبة بن سعيد، وشهاب بن معمر.

وبالشام: محمد بن يوسف الفريابي، وأبا مسهر عبد الأعلى بن مسهر، وأبا المغيرة عبد القدوس بن الحجاج، وأبا اليمان الحكم بن نافع، ومن بعدهم عدة كثيرة.

وبمصر: يحيى بن كثير، وأبا صالح كاتب الليث بن سعد، وسعيد بن أبي مريم، وأصبغ بن الفرج، ونعيم بن حماد.

وبمكة: عبد الله بن يزيد المقرئ، والحميدي، وسليمان بن حرب قاضي مكة، وأحمد بن محمد الأزرقي.

وبالمدينة: إسماعيل بن أبي أويس، ومطرف بن عبد الله، وعبد الله بن نافع الزبيري، وأحمد بن أبي بكر أبا مصعب الزهري، وإبراهيم بن حمزة الزبيري، وإبراهيم بن المنذر الحزامي.

وبالبصرة: أبا عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني، وأبا الوليد هشام بن عبد الملك، والحجاج بن المنهال، وعلي بن عبد الله بن جعفر المديني.

وبالكوفة: أبا نعيم الفضل بن دكين، وعبيد الله بن موسى، وأحمد بن يونس، وقبيصة بن عقبة، وابن نمير، وعبد الله وعثمان ابنا أبي شيبة.

وببغداد: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وأبا معمر، وأبا خيثمة، وأبا عبيد القاسم بن سلام.

ومن أهل الجزيرة: عمرو بن خالد الحراني.

وبواسط: عمرو بن عون، وعاصم بن علي بن عاصم.

وبمرو: صدقة بن الفضل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي.

واكتفينا بتسمية هؤلاء كي يكون مختصرًا وألا يطول ذلك، فما رأيت واحدًا منهم يختلف في هذه الأشياء»[1]، ثم ذكر جملة من عقائد أهل السنة.

ويقول حرب الكرماني (ت:٢٨٠هـ) في عقيدة أهل الأثر: «هذه مذاهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأصحاب السنة والمعروفين بها المقتدى بهم فيها من أصحاب رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا وأدركت من علماء العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها»[2].

فكل هذه المقالات تكرر معنى واحدا، حاصله: أن مذهب أهل السنة شائع في الأمصار الإسلامية، ومنتشر فيها، بل هو الأصل في ديانة أهلها، وهذا لا ينفي وجود المدارس الأخرى في بعض الأزمان، وإنما الحديث عن الأصل والانتشار من حيث الجملة.

ومن أقوى ما يدل على صحة تلك الدعوى ـ أعني: أن مدرسة أهل السنة هي الأصل في العالم الإسلامي ـ استعراض أمصار الإسلام مصرًا مصرا، وبيان من كان فيها من العلماء مُتَبعا ومعتمدا، وقد قام الذهبي (ت:٧٤٨هـ) بهذا العمل في كتابه «الأمصار ذوات الآثار»، وهو وإن كان يقصد بالآثار هنا علم الحديث، إلا أن كتابه مفيد في الكشف عن نوع العلم الذي كان أصلًا في الأمصار الإسلامية وعن العلماء المؤسسين للعلم في كل مصر.

ومن الكتب النافعة في ذلك كتب الطبقات والتراجم المرتبة على الترتيب الزمني، ومنها كتاب: مشاهير علماء الأمصار، الذي ألفه ابن حبان (ت:٣٥٤هـ)، فقد تحدث فيه عن ثلاث طبقات: الصحابة والتابعين وأتباعهم، في ستة أمصار: الحجاز والعراق والشام ومصر واليمن وخراسان، وليس كل

(١) شرح أصول أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٩٣).

(٢) السنة (٢٧).

من ذكرهم كانوا من العلماء المبرزين أو كلهم محققين لإصابة الحق في أصول الدين، ولكن كثيرًا ممن ذكرهم كذلك، فهو مفيد في بيان الأصل والكثرة.

ومنها كتاب: رسالة في تسمية فقهاء الأمصار، الذي ألفه ابن عبد البر (ت:٤٦٣هـ) فإنه ذكر العلماء الذين كانت أقوالهم متبعة في أمصار الإسلام الكبرى، وذكر من نقل عنهم علمهم ذلك قرنًا بعد قرن، من لدن الصحابة إلى أتباع أتباع التابعين، واستعرض أمصار الإسلام الكبرى، كمكة والمدينة والكوفة والبصرة والرقة وما حولها والشام ومصر وبغداد وخراسان، وكل من ذكرهم من الفقهاء والعلماء هم من أئمة مذهب أهل السنة والجماعة في الجملة.

أحوال أمصار الإسلام:

المصر الأول: المدينة النبوية، وهي المدينة الأولى للعلم الشرعي؛ لأنها كانت موطن الصحابة رضي الله عنهم، وكانت السنة فيها ظاهرة جدا، وكان علم الأثر فيها وافرًا كما يقول المؤرخون، واشتهر فيها الفقهاء السبعة، وهم سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وخارجة بن زيد وسليمان بن يسار، واختلفوا في السابع: فقيل: سالم بن عبد الله بن عمر: وقيل: أبو سلمة بن عبد الرحمن، وقيل: أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

ثم استمر حال المدينة على حالها في زمن صغار التابعين ثم في زمن أتباع التابعين الذي ظهر فيه الإمام مالك ومدرسته، فالمدينة النبوية كانت معقل من معاقل السنة في القرون الأولى، ولم يظهر فيها بدعة في الزمن الأول، وإنما كانت كلها لمدرسة أهل السنة، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «فأما الأعصار الثلاثة المفضلة ـ عصر الصحابة والتابعين وأتباعهم ـ، فلم يكن فيها ـ المدينة النبوية ـ بدعة ظاهرة ألبتة، ولا خرج منها بدعة في أصول الدين ألبتة كما خرج من سائر الأمصار»[1].

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٣٠٠).

المصر الثاني: مكة المكرمة: ولم يكن العلم فيها منتشرًا زمن الصحابة كما ذكر ذلك الذهبي[1]، وإنما انتشر العلم فيها في عصر التابعين، فظهر فيها كبار أئمة الإسلام من التابعين، كمجاهد بن جبر وعطاء بن أبي رباح وسعيد بن جبير وابن أبي مليكة، ثم تبعهم الجيل الذي بعدهم: عبد الله بن أبي نجيح وعبد الله بن كثير المقرئ وحنظلة بن أبي سفيان وابن جريج، ثم جاء بعدهم: مسلم بن خالد الزنجي والفضيل بن عياض وسفيان بن عيينة، وكلهم من كبار التابعين من أئمة المدرسة السنية.

ولم يعرف في مكة بدعة ظاهرة أبدًا في القرون الأولى، وإنما ذكر بعض المؤرخين أن بدعة القدر ظهرت في مكة لما شب الحريق في الكعبة في زمن الحجاج بن يوسف، والصحيح أنه لم يظهر القدر في مكة، وإنما ظهر في العراق والبصرة كما سيأتي.

وعلم الكلام لم يدخل إلى مكة إلا في زمن متأخر، يقول الحسن بن أبي أسامة المكي، سمعت أبي يقول: «لعن الله أبا ذر ـ يعني الهروي (ت: ٤٣٤هـ) ـ فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم، وأول من بثه في المغاربة»[2].

المصر الثالث: الشام، وهي من أكبر أمصار الإسلام، وفيها مدن كثيرة: حمص ودمشق وحلب وبيت المقدس، وقد نزل بها عدد من الصحابة، كعبادة بن الصامت وشداد بن أوس في بيت المقدس، ونزل في دمشق بلال بن رباح، وكثر فيها العلم والفقه في زمن معاوية وعبد الملك بن مروان، وظهر فيها عدد كبير من العلماء، ونزل في حمص عدد من الصحابة، وظهر فيها عدد من أئمة التابعين وأتباعهم.

ومع ذلك ظهرت فيها بدع في القرن الثاني، ومن أشهر هذه البدع بدعة النصب وبدعة القدر، إلا أن الانتشار كان للمدرسة السنية، يقول ابن تيمية:

---

(١) انظر: الأمصار ذوات الآثار (١٧).

(٢) أخرجه أبو إسماعيل الهروي في ذم الكلام وأهله (٤/ ٤١٢).

«وكان القدر قد حدث أهله قبل ذلك ـ قبل التعطيل ـ في خلافة عبد الله بن الزبير بعد موت معاوية، ولهذا تكلم فيهم ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وغيرهما، وابن عباس مات قبل ابن الزبير، وابن عمر مات عقب موته، وعقب ذلك تولى الحجاج العراق سنة بضع وسبعين، فبقي الناس يخوضون في القدر بالحجاز والشام والعراق، وأكثره كان بالشام والعراق بالبصرة، وأقله كان بالحجاز»[(١)].

المصر الرابع: العراق، وهي من أوسع أمصار الإسلام وأكثرها اشتغالًا بالعلم، ومن أهم مدنها الكوفة والبصرة، ويطلق عليهما عند المتقدمين: العراقان، أسسهما الصحابة في زمن عمر بن الخطاب، واستوطنها عدد من الصحابة.

فالبصرة نزل بها أبو موسى الأشعري وعمران بن الحصين وابن عباس وأنس بن مالك وغيرهم من الصحابة، وظهر فيها عدد من كبار أئمة الإسلام من التابعين وغيرهم والذين كان لهم أثر بليغ في تأسيس العلوم فيها، منهم الحسن البصري ومحمد بن سيرين وأبو العالية وقتادة بن دعامة السدوسي وأيوب السختياني وثابت البناني ويونس بن عبيد بن دينار وعبد الله بن عون، وهؤلاء من أكبر علماء المدرسة السنية، وظهر من تلاميذهم الكثير من العلماء.

والكوفة نزل بها عدد من الصحابة، كابن مسعود وعمار بن ياسر وعلي بن أبي طالب وغيرهم، وظهر فيها عدد من علماء التابعين، كعلقمة بن قيس النخعي ومسروق وعبيدة بن عمرو السلماني والأسود بن يزيد النخعي ثم الشعبي وإبراهيم النخعي والحكم بن عتبة وحماد بن أبي سليمان وأبي أسحاق السبيعي ومنصور بن المعتمر والأعمش وغيرهم كثير، وكلهم من أئمة المدرسة السنية.

ثم ظهرت مدينة بغداد، وأنشأها أبو جعفر المنصور في آخر عصر

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/ ٣٥٠)

التابعين، وانتشر فيها أهل السنة، وظهر فيها عدد كبير من علماء الإسلام من أئمة المدرسة السنية، ومن أشهرهم هشام بن عروة وشعبة بن الحجاج وهشيم بن بشير، ثم ظهرت مدرسة الإمام أحمد وعلي بن المديني وغيرهم، يقول الذهبي عن بغداد: «هي أعظم بلاد العراق، بنيت في آخر أيام التابعين، وأول من بثّ فيها الحديث هشام بن عروة، وبعده شعبة، وهشيم، وكثر بها هذا الشأن، فلم تزل معمورة بالأثر والخبر إلى زمن الإمام أحمد بن حنبل، ثم أصحابه.

وهي دار الإسناد العالي والحفظ، ومنزل الخلافة والعلم إلى أن استؤصلت في كائنة التتار الكفرة، فبقيت على نحو الربع»[(١)].

فالأصل في العراق البصرة والكوفة وبغداد مدرسة أهل السنة والجماعة، وأكثر المدارس انتشارا فيها هي المدرسة السنية، ومع ذلك فقد ظهرت بدع مشهورة، وتشكلت فيها عدة مدارس عقدية، فالكوفة ظهر فيها التشيع والخوارج والإرجاء، وظهر فيها بعد ذلك الجهمية والتصوف والمشبهة، وظهر في البصرة القدر والاعتزال، وانتشر القدر فيها حتى قال الإمام أحمد: «لو فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية»[(٢)]، وفي بغداد ظهر الاعتزال أيضا.

المصر الخامس: خراسان، وهي بقعة واسعة من بلاد المسلمين، تشمل مدنًا كثيرة، منها: جرجان وطوس وهراة ومرو وبلخ وبخارى وغيرها.

وهذه المدن كانت عامرة بعدد من أئمة أهل السنة والجماعة الكبار، كأبي بكر الإسماعيلي في جرجان وعبد الله بن المبارك في مرو وأبي عبد الله البخاري في بخارى.

وبقيت أمصار أخرى، كسمرقند ونيسابور ومصر واليمن والمغرب والأندلس وغيرها، وكل تلك الأمصار كانت مدرسة أهل السنة فيها ظاهرة في القرون الأولى، لأجل من كان فيها من الصحابة والتابعين.

---

(١) الأمصار ذوات الآثار (٣٣).

(٢) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (١٢/ ٢٢٠).

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن القول بأن الأصل في الأمصار الإسلامية من حيث الجملة كان لمدرسة أهل السنة لا يعني نفي وجود المدارس الأخرى، وإنما غاية ما يعني بيان الأقدمية والكثرة في الأزمان والأحوال المتقدمة.

فوائد دراسة انتشار مذهب أهل السنة في الأمصار:

تعد قضية انتشار مدرسة أهل السنة والجماعة في الأمصار الإسلامية من أهم القضايا العقدية التي تتطلب دراسة وتحليلا، وذلك لأن لها فوائد متعددة، منها:

الفائدة الأولى: أن معرفة تاريخ نشأة المدرسة وانتشارها من أقوى ما يعين على فهم كثير من تقريراتها وتطوراتها.

الفائدة الثانية: أن معرفة انتشار مدرسة أهل السنة في العالم الإسلامي من أقوى ما يعين على إدراك تميزات أهل الأمصار؛ لأن كل مصر تحل بهم قضية عقدية لا تكون عند غيرهم، أو لا يكون لغيرهم من الاختصاص ما يكون لهم، وقد نبه ابن تيمية على أن أهل السنة من خراسان أفقه بمقالات الجهمية من أهل العراق، وذلك لأجل أن تلك المقالات ظهرت في بلادهم، فكانوا أعمق في فهمها من غيرهم.

الفائدة الثالثة: أن معرفة انتشار مدرسة أهل السنة في الأمصار من أقوى ما يعين على إدراك فقه عدد من الفتاوى العقدية، فقد تنتشر فتوى عقدية تتعلق بالتعامل مع المبتدعة أو نحو ذلك، تكون خاصة بالحال المنتشر في ذلك الإقليم فلا يصح تعميمها على كل الأقاليم الإسلامية.

إشكال ورفعه:

يشكل على التقرير السابق ـ أعني: القول بأن مذهب أهل السنة هو الأصل في العالم الإسلامي والأكثر انتشارا فيه ـ ما روي عن عدد من العلماء بأن أهل السنة غرباء، وأنهم أقل من غيرهم، ومن أشهر من روى عنه ذلك:

الإمام سفيان الثوري (ت:١٦١هـ)، حيث يقول: «استوصوا بأهل السنة خيرًا فإنهم غرباء»[١]، وقال أيضًا: «ما أقل أهل السنة والجماعة»[٢]، وقال قبله الحسن البصري (ت:١١٠هـ): «يا أهل السنة ترافقوا رحمكم الله فإنكم أقل الناس»[٣].

والجواب هو أن يقال: تلك الأحكام لا تناقض ما قُرر سابقا؛ لأنها أحكام نسبية اعتبارية، أي: إن أولئك الأئمة حكموا بتلك الأحكام بناء على حال عصرهم، وليس بناء على الحقيقة في ذاتها، فكلامهم كقول بعض الصحابة: «إنكم لتعملون أعمالًا هي أدق في أعينكم من الشعر، كنا نعدها على عهد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الموبقات»[٤]، وليس معناه أن الناس وقعوا في الكبائر، وإنما معناه أن العلم والتدين نقص في الناس بالنسبة لزمن الرسول ﷺ.

ومما يدل على أن كلام أولئك الأئمة يراد به الحكم النسبي الاعتباري أن عددًا من الأئمة في عصرهم وبعد عصرهم ذكروا بأن مذهب أهل السنة والجماعة منتشر في الأمصار جدا، كما سبق النقل عنهم في أول الكلام.

سمات المدرسة السنية وأوصافها:

تحدث المعاصرون كثيرًا عن سمات المدرسة السنية وأوصافها، ولكنهم توسعوا في تفريع وتفتيت هذه الأوصاف، وسنركز على الأوصاف المنهجية التي تؤثر في بنية المذهب وفي مساره العقدي:

السمة الأولى: تمحض الانتساب إلى السنة وما يمثلها، فالمدرسة السنية هي المدرسة الوحيدة التي لا تنسب إلى شخص ولا إلى مصر من الأمصار، وليس لها مؤسس، وإنما تنسب إلى السنة وموافقة الصحابة، ومن أول من نبه

(١) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ٧١).
(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ٧٢).
(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ٦٣).
(٤) أخرجه البخاري، رقم (٦١٢٧).

على هذه الصفة الإمام مالك (ت:١٧٩هـ)، فإنه سئل، فقيل له: من أهل السنة؟ فقال: «أهل السنة الذين ليس لهم لقب يعرفون به لا جهمي ولا قدري ولا رافضي»[(١)].

وهذا الوصف سببه أن المدرسة السنية ليس لها مؤسس، وهي امتداد لعلم الصحابة، يقول ابن تيمية: «مذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله تعالى أبا حنيفة ومالكًا والشافعي وأحمد»[(٢)].

وأما الفرق العقدية الأخرى فإنها تنسب إما إلى شخص مثل الجهمية؛ فهي تنسب لجهم بن صفوان (ت:١٢٨هـ)، والأشاعرة؛ نسبة لأبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ)، والماتريدية؛ نسبة لأبي منصور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ)، وإما أن تنسب إلى المقالة وما نتج عنها، كالمعتزلة؛ نسبة لاعتزالهم مجلس الحسن البصري (ت:١١٠هـ) بسبب مقالتهم في صاحب الكبيرة، والمشبهة؛ لأجل مقالتهم في تشبيه صفات الله تعالى بصفات خلقه، والمرجئة؛ لأجل إخراجهم العمل عن حقيقة الإيمان وإرجائهم لمنزلته، والقدرية؛ لأجل قولهم في القدر وإنكار خلق الله لأفعال العباد، والشيعة؛ لأجل تشيعهم لآل البيت دون الصحابة.

إشكال ودفعه:

في بعض مراحل التاريخ الإسلامي كانت المدرسة السنية تنسب إلى الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ)، وفي القرن الرابع في بغداد كانت المدرسة السنية تنسب إلى الحنابلة، فإذا قالوا: الحنبلية، يقصدون المدرسة السنية، فكيف يقال: إنهم لا ينسبون إلا إلى السنة فقط.

ولكن هذه النسبة لا تشكل على ذلك الوصف؛ لأن نسبة المدرسة السنية إلى الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) ليست هي الأصل ولا الأقدم، وإنما هي طارئة في بعض مراحل التاريخ، وهذه النسبة ليست لأن الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ)

---

(١) الانتقاء، ابن عبد البر (٣٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٠١).

أتى بمذهب واعتقاد جديد، وإنما لأنه كانت له خصوصية في نصرة المذهب في حادثة خلق القرآن، وقد نبه ابن تيمية على هذا المعنى في عدد من المواطن من كتبه، حيث يقول: «الاعتقاد إنما نسب إلى أحمد؛ لأنه أظهره وبينه عند ظهور البدع، وإلا فهو القرآن والسنة، وحظ أحمد فيه كحظ غيره من السلف معرفته والإيمان به وتبليغه والذب عنه كما قال الشيوخ: الاعتقاد لمالك والشافعي ونحوهما من الأئمة، والظهور لأحمد بن حنبل.

وذلك لأنه كان بعد القرون الثلاثة، لما ظهرت بدعة الجهمية ومحنتهم المشهورة، وأرادوا إظهار مذهب النفاة وتعطيل حقائق الأسماء والصفات، ولبسوا على من لبسوا عليه من الخلفاء ثبت الله الإسلام والسنة بأحمد ابن حنبل وغيره من أئمة الدين فظهرت بهم السنة وطفئت بهم نار المحنة، فصاروا علمًا لأهل الإسلام، وأئمة لمن بعده من علماء المسلمين: أهل السنة والجماعة وصار كل منتسب إلى السنة لا بد أن يواليه وإياهم، ويوافقهم في جمل الاعتقاد، إذ كان ذلك اعتقاد أهل الهدى والرشاد، المعتصمين بالكتاب والسنة وإجماع السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان.

وأئمة السنة ليسوا مثل أئمة البدعة فإن أئمة السنة تضاف السنة إليهم لأن مظاهرها ظهرت بهم وأئمة البدعة تضاف إليهم لأنهم مصادر عنها ولهذا كان جملة الاعتقاد الذي يذكره أهل السنة والجماعة هو قول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة»[1].

السمة الثانية: شدة الاعتصام بالكتاب والسنة والإكثار من الدعوة إليهما، ومعنى هذه السمة أن المدرسة السنية يظهر فيها الاهتمام بالدعوة إلى الاعتصام بالكتاب والسنة والتشدد في التمسك بها والإكثار من التأكيد على ذلك بصورة لا تكاد توجد عند غيرها من المدارس الأخرى.

وليس المراد بهذه السمة مجرد التمسك بالكتاب والسنة، وإنما جعل ذلك قاعدة وقيمة مطلقة، وتصييرها معنى محوريا يربى عليه الناس ويدعون

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٥).

إليه، وجعلها المعيار الأولي والميزان الأساسي في تأسيس العقائد وبنائها.

وهذا المعنى لا يوجد عند المدارس العقدية الأخرى، فإنهم لا يعلنون التسليم التام للوحي ولا الاعتصام المطلق له، وإنما يقسمون العقائد إلى أقسام بعضها يعتمدون فيه على الوحي وبعضها على غيره، كما سيأتي النقل عنهم.

فهم لا يجعلون الكتاب والسنة المعيار الحاكم ولا الميزان المميز، ولا يظهر في تقعيدهم الدعوة إلى التمسك بالوحي والتمحور حوله بما يليق به، وحديثهم عن هذه المعاني قليل ومجمل، لا يؤسس عقيدة ولا يبني منهجًا ولا يربي سلوكا.

وأما أئمة المدرسة السنية فإنهم أكثروا من الحديث عن هذا المعنى وشددوا في تأكيده وتعميقه في الناس، يقول عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ): «ليس لأحد في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ أمر ولا رأي إلا إنفاذه والمجاهدة عليه»[(١)]، ويقول أيضا: «سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر بعده سننا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله ﷻ، واستكمال لطاعته، وقوة على دين الله، ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر في رأي من خالفها، فمن اقتدى بما سنوا اهتدى، ومن استبصر بها أبصر، ومن خالفها واتبع غير سبيل المؤمنين ولاه الله ﷻ ما تولاه وأصلاه جهنم وساءت مصيرا»[(٢)].

ويقول الإمام الزهري (ت:١٢٤هـ): «كان من مضى من علمائنا يقولون: الاعتصام بالسنة نجاة»[(٣)]، ويقول ابن ذكوان (ت:١٣١هـ): «إن السنن لا تخاصم، ولا ينبغي لها أن تتبع بالرأي... ولكن ينبغي للسنن أن تلزم ويتمسك بها على ما وافق الرأي أو خالفه»[(٤)]، ويقول عبد الله بن المبارك (ت:١٨١هـ): «صفة أهل السنة: الأخذ بكتاب الله ﷻ، وأحاديث

---

(١) سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه مالك بن أنس وأصحابه، أبو محمد بن عبد الحكم (٦٥).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٠٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/ ١٠٦).

(٤) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني (١/ ٢٨١).

رسول الله ﷺ، وأحاديث الصحابة ﷺ أجمعين، وترك الرأي والقياس، فهذا الذي أدركت عليه علماءنا القدماء»[1]، ويقول ابن أبي زيد القيرواني (ت:٣٨٦هـ) في بيان منهج المدرسة السنية: «والتسليم للسنن، لا تعارض برأي ولا تدافع بقياس... وكل ما قدمنا ذكره فهو قول أهل السنة، وأئمة الناس في الفقه والحديث على ما بيناه، وكله قول مالك، فمنه منصوص من قوله، ومنه معلوم من مذهبه»[2].

يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «وكان من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم»[3].

السمة الثالثة: الحرص على التمسك بما كان عليه الصحابة وتلاميذهم، وكثرة التواصي بذلك، فكما أن أئمة السلف أكثروا من الحث على التمسك بالكتاب والسنة والاعتصام بهما، فإنهم أكثروا كذلك من الحث على التمسك بما كان عليه الصحابة ﷺ، وتلاميذهم، وشددوا في الوصاية بالاقتصار على ما كانوا عليه في الدين.

وهذا المعنى مستفيض في مقالات أئمة السلف، يقول الأوزاعي (ت:١٥٧هـ): «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل فيما قالوا، وكف عما كفوًا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما وسعهم»[4]، ويقول سفيان الثوري (ت:١٦١هـ): «عليك بالأمر الأول والتمسك به»[5]، ويقول ابن الماجشون (ت:١٦٤هـ): «السنة إنما سنها من قد

(١) مختصر الحجة على تارك المحجة، المقدسي (٣٥٨).
(٢) الجامع في السنن والآداب والمغازي والتاريخ (١١٧).
(٣) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨).
(٤) الشريعة، الآجري (٢/ ٦٣٧).
(٥) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (١/ ٨٧).

علم ما في خلافها من الخطأ والزلل، والحمق، والتعمق، فارض لنفسك بما رضي به القوم لأنفسهم، فإنهم عن علم وقفوا وببصر نافذ كفوا، ولهم كانوا ـ على كشف الأمور ـ أقوى، وبفضل ما فيه ـ لو كان ـ أحرى، فإنهم السابقون، ولئن كان الهدى ما أنتم عليه لقد سبقتموهم إليه، ولئن قلت حدث بعدهم حدث، فما أحدثه إلا من خالف سبيلهم، ورغب بنفسه عنهم، ولقد تكلموا منه بما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم مقصر، ولا فوقهم محسن لقد قصر عنهم أقوام، فجفوا، وطمح عنهم آخرون، فغلوا، وإنهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم»[1]، ويقول الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ): «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم»[2].

ولم يكتف أتباع المدرسة السنية بالحث المجمل، وإنما ذكروا أسماء من ينبغي أن يتبعوا من أئمة السلف وتقتضى آثارهم، وفي ذلك يقول قتيبة بن سعيد (ت: ٢٤٠هـ): «إذا رأيت الرجل يحب سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وأيوب السختياني، وعبد الله بن عون، ويونس بن عبيد، وسليمان التيمي، وشريكا، وأبا الأحوص، والفضيل بن عياض، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وابن المبارك، ووكيع بن الجراح، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن يحيى، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه؛ فاعلم أنه على الطريق، وإذا رأيت الرجل يقول: هؤلاء الشكاك، فاحذروه، فإنه على غير الطريق، وإذا قال: المشبهة، فاحذروه، فإنه جهمي، وإذا قال: المجبرة، فاحذروه، فإنه قدري»[3].

السمة الرابعة: الاهتمام بجمع الآثار والأحاديث، ومعنى هذه السمة أن أئمة السلف لم يقتصروا على مجرد الحث على التمسك بنصوص الكتاب والسنة وما كان عليه الصحابة، وإنما اجتهدوا كل الاجتهاد في جمع ما رُوي عنهم، وتصنيفه وتبويبه وتنسيقه، فإن أئمة السنة اهتموا اهتمامًا بالغًا بجمع

---

(١) الإبانة الكبرى، ابن بطة (١/ ٣٢١).

(٢) أصول السنة (١٤).

(٣) شعار أهل الحديث، الحاكم (٣٠).

الآثار النبوية وتتبع أسانيدها وتصنيفها وتبويبها واستقراء طرقها وشواهدها وكذلك اهتموا اهتمامًا بالغًا بالآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين وحرصوا على استيعابها ورصدها في جميع بقاع الأرض، ولأجل هذا ظهرت لديهم المصنفات الكبرى التي تجمع هذه الآثار، فلأجل ذلك كان أتباع المدرسة السنية هم أولى الناس بفهم دلالات النصوص الشرعية وما كان عليه الصحابة، فهم من أكثر الناس خبرة بمدلول النصوص، ومن أكثر الناس إدراكًا للمراد منها، وهذا ليس خاصًا بأتباع المدرسة السنية، وإنما هو قانون عام في الأشياء، فمن اشتغل مثلًا بنقل أقوال أرسطو ودراستها وتتبعها، سيكون من أعلم الناس بأقواله، وسيكون قوله القول المقدم على غيره، ومن تتبع أقوال الفلاسفة سواء في الشرق أو الغرب، وتتبعها ودرسها وجمعها وصنفها سيكون من أعلم الناس بأقوالهم ومراداتهم، وسيكون قوله مقدمًا على غيره ممن لم يشتغل بذلك، فكذلك أئمة السنة هم أكثر الناس اشتغالًا بآثار النبي ﷺ والصحابة فهم أولى الناس وأصدق الناس بفهم هذه النصوص وقولهم سيكون مقدمًا على قول غيرهم ممن لم يشتغل بهذه الآثار.

وهذه السمة ليست موجودة عند المدارس الأخرى كما هي عند المدرسة السنية، فهم قد يستدلون ويذكرون بعض الآثار في كتبهم ولكنها ليست على جهة الابتداء، ولا على جهة الاستقراء والاستيعاب، ولم ينتشر عندهم تأليف كتب مفردة في الأحاديث والآثار كما فعل أهل السنة والجماعة.

السمة الخامسة: إجماع أئمة السلف على الأصول وقلة الخلاف في الفروع، فالمتتبع لحال المدرسة السنية يجدها من أقل المدارس العقدية اختلافا في الفروع، ومن أكثرها اجتماعًا في الأصول، بل لا يكاد يوجد بينهم خلاف في أصول العقائد، وفي بيان هذه السمة يقول السمعاني (ت:٤٨٩هـ): «يدل أن أهل الحديث هم على الحق إنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار وسكون كل واحد منهم قطرا من الأمصار وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها

ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد ونقلهم واحد لا ترى بينهم اختلافا وتفرقا في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد وهل على الحق دليل أبين من هذا؟»[1].

السمة السادسة: التكامل المنهجي والتوازن في الأدلة، ومعنى هذه السمة أن المدرسة السنية مع تمسكها بالكتاب والسنة لم تبطل المصادر الأخرى، كالعقل والحس والتجربة والواقع، وإنما اعتمدت عليها في إدراك العقائد، واعتمدت عليها في تأسيس علم العقيدة، وفرقوا بين الأدلة الأصلية وبين الأدلة الفرعية، وفرقوا بين مقام الإثبات وبين مقام التشريع، ولأجل هذا اتصف منهجهم بالاتساق والانسجام مع نصوص الكتاب والسنة.

السمة السابعة: الجمع بين العلم والسلوك، ومعنى هذه السمة أن المدرسة السنية لا تهتم بالجوانب المعرفية فحسب، ولا تقتصر على مجرد دراسة العقائد، وإنما تجمع مع ذلك الاهتمام باستقامة السلوك والدعوة إلى البعد عن المحرمات والمعاصي والقبائح.

وقد كان أئمة السنة والجماعة علماء في الشريعة وعبّادا في الإيمان، فكما أنهم كانوا من أعلم علماء الإسلام كانوا أيضًا من أشد العباد، وأخبارهم في ذلك كثيرة، بل إن أئمة أهل السنة والجماعة ألفوا في الزهد والورع مثل كتاب الإمام أحمد في الزهد، وكتاب الزهد لعبد الله بن المبارك.

بل بلغ بهم الأمر أنهم في عقائدهم التي يؤلفونها يؤكدون على أن الالتزام بالتعبد وبالأخلاق والآداب الإسلامية جزء من عقيدة المدرسة السنية ومكون من مكونات طريقتهم، ومن ذلك: ما ذكره الإسماعيلي الشافعي (ت: ٣٧١هـ) في عقيدته، حيث يقول: «ويرون مجانبة البدعة والآثام، والفخر،

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٥)، وسيأتي تدقيق النظر في كلام السمعاني في المبحث العاشر إن شاء الله.

والتكبر، والعجب، والخيانة، والدغل[1]والاغتيال والسعاية[2]ويرون كف الأذى وترك الغيبة إلا لمن أظهر بدعة وهو يدعو إليها، فالقول فيه ليس بغيبة عندهم... والتعفف في المأكل والمشرب والملبس، والسعي في عمل الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإعراض عن الجاهلين حتى يعلموهم ويبينوا لهم الحق، ثم الإنكار والعقوبة من بعد البيان وإقامة العذر بينهم ومنهم»[3].

ويقول أبو عثمان الصابوني الشافعي (ت:٤٤٩هـ): «ويحرم أصحاب الحديث المسكر من الأشربة المتخذة من العنب أو الزبيب أو التمر أو العسل أو الذرة أو غير ذلك مما يسكر كثيره، ويحرمون قليله، ويجتنبونه، ويوجبون فيه الحد، ويرون المسارعة إلى الصلوات المكتوبة، وإقامتها في أوائل الأوقات أفضل من تأخيرها إلى آخر الأوقات، ويوجبون قراءة الفاتحة، ويتواصون بقيام الليل للصلاة بعد النوم، وبصلة الأرحام على اختلاف الحالات، وإفشاء السلام، وإطعام الطعام، والرحمة على الفقراء والمساكين، والاهتمام بأمور المسلمين، والتعفف في المأكل والمشرب والملبس والمنكح والمصرف، والسعي في الخيرات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبدار إلى فعل الخيرات أجمع، واتقاء عاقبة الشر، ويتواصون بالحق وبالصبر، ويتحابون في الدين ويتباغضون فيه، ويتقون الجدل في الله، والخصومات فيه»[4] وذكر كثيرًا من الآداب الشرعية.

ويقول قوام السنة الأصفهاني الشافعي (ت:٥٣٥هـ) في سياق حديثه عن عقيدة المدرسة السنية: «ومن مذهب أهل السنة التورع في المآكل والمشارب والمناكح، والتحرر من الفواحش والقبائح، والتحريض على التحابّ في الله ﷻ، واتقاء الجدال والمنازعة في أصول الدين، ومجانبة أهل الأهواء

---

(١) هو الذي يبغي الشر. انظر: تهذيب اللغة (٨/ ٩١).

(٢) هي النميمة والإفساد بين الناس.

(٣) اعتقاد أئمة أهل الحديث، الإسماعيلي ـ ضمن اعتقاد أئمة السلف ـ محمد الخميس (٤١٣).

(٤) عقيدة السلف أصحاب الحديث (١١٢).

والضلالة، وهجرهم ومباينتهم، والقيام بوفاء العهد والأمانة، والخروج من المظالم والتبعات، وغض الطرف عن الريبة والحرمات، ومنع النفس عن الشهوات، وترك شهادة الزور، وقذف المحصنات، وإمساك اللسان عن الغيبة والبهتان، والفضول من الكلام، وكظم الغيظ والصفح عن زلل الإخوان، والمسابقة إلى فعل الخيرات، والإمساك عن الشبهات، وصلة الأرحام، ومواساة الضعفاء، والنصيحة في الله والشفقة على خلق الله، والتهجد لقيام الليل لا سيما لحملة القرآن، والبدار إلى أداء الصلوات»[١].

وهذه المعاني كررها ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) في العقيدة الواسطية، فقد عقد فصلًا جمع فيه جملة كبيرة من أخلاق أهل السنة والجماعة وسلوكهم.

وهذا لا يعني أن المدارس العقدية الأخرى لا تهتم بهذه الأمور، ولكن محل التميز عند أهل السنة جعلها ضمن المؤلفات المخصصة لبيان العقيدة، وجعلها من المعاني التي يربى عليها طالب العلم في العقيدة بخصوصها.

فتأكيد أئمة السلف على تلك المعاني في كتب العقائد يدل على ضرورة الجمع بين الموافقة المعرفية العقدية والموافقة السلوكية، فمن أخذ بعقائد المدرسة السنية ولم يأخذ بسلوكها فهو لم ينتسب إلى مدرسة السنة حقًا والانتساب الحق إلى المدرسة السنية لابد له من شرطين: موافقتهم في الجانب العقدي، وموافقتهم في الجانب السلوكي.

أدلة صحة مدرسة أهل السنة والجماعة:

من الأمور المتفق عليها بين المدارس العقدية أن الحق في أصول الدين ليس موزعًا بينها، وإنما هو متجمع عند مدرسة معينة، ولأجل هذا فكل مدرسة تدعي أنها الممثلة للحق، وأن ما عداها من المدارس خارجة عن الحق.

والصحيح أن المدرسة الصحيحة في دراسة العقيدة هي المدرسة السنية،

(١) الحجة في بيان المحجة (٢/٥٢٨).

ومعنى ذلك أن الحق في أصول الدين لا يخرج عن مجموع ما تقرره ولا تخرج عنه، وليس معناه أنه لا يوجد حق عند غيرها، وليس معناه ثبوت العصمة لكل من انتسب إليها، وبيانه أن يقال: إن كل ما تقرره المدرسة السنية باعتبار مجموعها في أصول الدين هو الحق الموافق لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، ومع ذلك فبعض المدارس قد توافقهم في إصابة هذا الحق، فيشتركون معهم في تقريره، فالمدارس العقدية الأخرى لديها من الحق بقدر ما لديها من موافقة ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، قد يقل وقد يكثر، وأما الطائفة المصيبة لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه فهي المدرسة السنية، ولا يمكن أن تنفرد مدرسة بالحق دون غيره من المدارس إلا مدرسة أهل السنة.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «كل طائفة سوى أهل السنة والحديث المتبعين لآثار النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا ينفردون عن سائر الطوائف بحق... وكذلك الطوائف المنتسبون إلى السنة من أهل الكلام والرأي، مثل الكلابية والأشعرية والكرامية والسالمية، ومثل طوائف الفقه من الحنفية والمالكية والسفيانية والأوزاعية والشافعية والحنبلية والداودية وغيرهم، مع تعظيم الأقوال المشهورة عن أهل السنة والجماعة، لا يوجد لطائفة منهم قول انفردوا به عن سائر الأمة وهو صواب، بل ما مع كل طائفة منهم من الصواب يوجد عند غيرهم من الطوائف، وقد ينفردون بخطأ لا يوجد عند غيرهم... فإن المقصود أن الحق دائمًا مع سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وآثاره الصحيحة، وإن كان كل طائفة تضاف إلى غيره إذا انفردت بقول عن سائر الأمة، لم يكن القول الذي انفردوا به إلا خطأ، بخلاف المضافين إليه أهل السنة والحديث؛ فإن الصواب معهم دائما، ومن وافقهم كان الصواب معه دائمًا لموافقته إياهم، ومن خالفهم فإن الصواب معهم دونه في جميع أمور الدين؛ فإن الحق مع الرسول، فمن كان أعلم بسنته وأتبع لها كان الصواب معه»[1].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٧٢ ـ ١٨٢).

وهذه المسألة ـ أعني ثبوت صحة المدرسة السنية ـ ليست مسألة شرعية منصوصة، وإنما هي مسألة واقعية؛ لأنها من تحقيق المناط وليس من تنقيحه وتحديده.

فأدلة هذه المسألة أدلة واقعية تاريخية وليست أدلة شرعية منصوصة، **ولا بد من التأكيد على أن حديث الافتراق ليس من الأدلة التي تدل على صحة مذهب السلف؛ لأن غاية ما فيه إثبات أن طائفة من طوائف الأمة مصيبة للحق، وليس فيه دلالة على أن تلك الطائفة هم أئمة السلف وأتباعهم في المنهج.**

وبناء عليه، فسواء وجد حديث الافتراق أو لم يوجد، وسواء حُكم بصحته أو لم يحكم، فإن ذلك لا يؤثر على ثبوت صحة مذهب أئمة السلف وأنهم هم الذين حققوا اتباع ما كان عليه الصحابة ﭫ دون غيرهم من طوائف الأمة.

ويمكن أن نجمل أهم الأدلة الدالة على صحة كون أئمة السلف لم يخرجوا عما كان عليه الصحابة ﭫ فيما هو حق في دين الله تعالى في الأدلة التالية:

الدليل الأول: الترابط العلمي، فإن أئمة التابعين كانوا في جملتهم من تلاميذ الصحابة ﭫ، فقد تتلمذوا عليهم عشرات السنين، وأخذوا منهم، وفقهوا طريقتهم في العلم والنظر والعمل، فهم من أخبر الناس على الإطلاق بما كان عليه الصحابة ﭫ في الدين والدنيا، وهم أولى الناس بإصابة ما كانوا عليه من الحق.

ثم من جاء بعدهم من تلاميذهم حرصوا كل الحرص على تتبع أقوال الصحابة وجمعها وتصنيفها وتمييز صحيحها من سقيمها، وتشبعوا بذلك غاية التشبع، فهم بلا شك أولى الناس بإصابة ما كان عليه الصحابة ومن جاء بعدهم.

وفي بيان معنى هذا الدليل يقول قوام السنة الأصفهاني (ت٥٣٥): «أفضل العلماء بعد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من أولي الأمر: أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ﭫ، ثم الأكابر فالأكابر من العشرة وغيرهم

من الصحابة الذين أبان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فضائلهم، وأمر بالاقتداء بهم، فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، وقال عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

فأخذ رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ السنة عن الله عز وجل، وأخذ الصحابة عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وأخذ التابعون عن الصحابة الذين أشار إليهم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالاقتداء بهم.

ثم أشار الصحابة إلى التابعين بعدهم مثل: سعيد بن المسيب، وعلقمة بن وقاص، والأسود، والقاسم، وسالم، وعطاء، ومجاهد، وقتادة، والشعبي، وعمر بن عبد العزيز، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين.

ثم من بعدهم مثل: أيوب السختياني، ويونس بن عبيد، وسليمان التيمي وابن عون، ثم مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والزهري، والأوزاعي، وشعبة.

ثم مثل: يحيى بن سعيد، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وعبد الله بن المبارك، والفضيل بن عياض، وسفيان بن عيينة، ثم مثل أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، وعبد الرحمن بن مهدي، ووكيع بن الجراح وابن نمير، وأبي نعيم، والحسن بن الربيع.

ثم من بعدهم مثل: أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبي مسعود الرازي، وأبي حاتم الرازي.

ونظرائهم مثل من كان من أهل الشام، والحجاز، ومصر، وخراسان، وأصبهان، والمدينة، مثل محمد بن عاصم، وأسيد بن عاصم، وعبد الله بن محمد بن النعمان، ومحمد بن النعمان، والنعمان بن عبد السلام؛ رحمة الله عليهم أجمعين.

ثم من لقيناهم وكتبنا عنهم العلم والحديث والسنة مثل: أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن حمزة، وأبي القاسم الطبراني، وأبي محمد عبد الله بن محمد بن جعفر أبي الشيخ، ومن كان في عصرهم من أهل الحديث.

ثم بقية الوقت أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده الحافظ رَحِمَهُ اللَّهُ.

فكل هؤلاء سرج الدين، وأئمة السنة، وأولو الأمر من العلماء، فقد اجتمعوا على جملة هذا الفضل من السنة، وجعلوها في كتب السنة.

ويشهد لهذا الفضل المجموع من السنة كتب الأئمة، فأول ذلك: كتاب السنة عن عبد الله بن أحمد بن حنبل، وكتاب السنة لأبي مسعود وأبي زرعة وأبي حاتم، وكتاب السنة لعبد الله بن محمد بن النعمان، وكتاب السنة لأبي عبد الله محمد بن يوسف البنا الصوفي رحمهم الله أجمعين.

ثم كتب السنن للآخرين مثل: أبي أحمد العسال، وأبي إسحاق إبراهيم بن حمزة الطبراني، وأبي الشيخ، وغيرهم ممن ألفوا كتب السنة، فاجتمع هؤلاء كلهم على إثبات هذا الفصل من السنة، وهجران أهل البدعة والضلالة والإنكار على أصحاب الكلام والقياس والجدال وأن السنة هي اتباع الأثر والحديث والسلامة والتسليم»[(١)].

فهذا التقرير يثبت حجم الترابط الوثيق بين طبقات المدرسة السلفية، وكيف أنها تتصل اتصالًا كبيرًا بالصحابة، وفي تأكيد هذا المعنى يقول السمعاني (ت:٤٨٩هـ): «كل فريق من المبتدعة إنما يدعي أن الذي يعتقده هو ما كان عليه رسول الله ﷺ، لأنهم كلهم يدعون شريعة الإسلام، ملتزمون في شعائرها، يرون أن ما جاء به محمد ﷺ هو الحق، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام، وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ هو الذي يعتقده وينتحله.

غير أن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفًا عن سلف، وقرنًا عن قرن إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ

---

(١) الحجة في بيان المحجة، قوام السنة الأصفهاني (١/ ٢٥٣).

وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث»[(١)].

ويقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) مؤكدا المعنى السابق: «أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهل الحديث والسنة؛ الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول الله ﷺ، وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، وأعظمهم تمييزًا بين صحيحها وسقيمها، وأئمتهم فقهاء فيها، وأهل معرفة بمعانيها واتباعا لها: تصديقًا وعملًا وحبًا وموالاة لمن والاها ومعاداة لمن عاداها»[(٢)].

وهذه المعاني التي أشار إليها السمعاني وابن تيمية ليست معاني عاطفية خطابية، وإنما هي معان علمية متسقة مع طبيعة الوجود، فهي قائمة على معنى وجودي مستقر في الواقع، حاصله: أن من أكثر من الاشتغال بشيء ما؛ كان من أكثر الناس علمًا به ومن أشدهم تأثرًا به وتشبعا بطبائعه ومقتضياته، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى الوجودي في قوله: «من بدا فقد جفا»[(٣)]، ومعناه أن من لازم البداوة فإنه سيتطبع بما تتصف به البداوة في الغالب، ومن أخص ما تتصف به الجفوة والقسوة.

وكذلك الحال فيمن لازم الاقتراب من المتصفين بالصفات القبيحة وأكثر من الاختلاط بهم، فإنه سيكون أولى الناس بالتأثر بما هم عليه والتطبع بطباعهم، وكذلك من لازم المتصفين بالصفات الحسنة وأكثر من الاختلاط بهم والتشبع بأوصافهم وأحوالهم، فإنه سيكون من أكثر الناس تأثرًا بهم وتطبعا بطباعهم.

وكذلك يقال: من كان أكثر التصاقا بالصحابة وأكثر مجالسة لهم وأخذًا لأقوالهم واشتغالا بأحوالهم سيكون من أولى الناس إصابة لما هم عليه من

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ٢٤٧).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (٨٨٣٦)، وغيره، وضعفه بعض العلماء.

الحق، وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «كما أنه لم يكن في القرون أكمل من قرن الصحابة، فليس في الطوائف بعدهم أكمل من أتباعهم، فكل من كان للحديث والسنة وآثار الصحابة أتبع كان أكمل، وكانت تلك الطائفة أولى بالاجتماع والهدى والاعتصام بحبل الله، وأبعد عن التفرق والاختلاف والفتنة، وكل من بعد عن ذلك كان أبعد عن الرحمة وأدخل في الفتنة»[(١)].

ولا توجد طائفة تقارب أهل السنة والجماعة في الاتصاف بهذه المعاني ألبتة، فهم أولى الطوائف بإصابة الحق الذي عند الصحابة، وينبغي للعاقل أن يبقى على هذا الأصل حتى يثبت خلافه بدليل بيّن ظاهر.

الدليل الثاني: استقامة منهجهم الاستدلالي، فإن المنهج الذي يعتمد عليه أئمة السلف لا يخرج في مجمله عما كان متبعًا عند الصحابة، فلا يوجد عند أئمة أهل السنة والجماعة أصل كلي يعارضون به النصوص الشرعية وما جاء عن الصحابة ﭫ، وأما من عداهم من الطوائف المشهورة في التاريخ الإسلامي، فإنه ما من طائفة إلا ولديها أصل كلي أو أكثر تحاكم إليه النصوص الشرعية وأقوال الصحابة.

وهذا المنهج الاستدلالي من أقوى ما يميز أئمة أهل السنة ويجعلهم أولى الناس بإصابة الحق الذي كان عليه الصحابة ﭫ، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية(٧٢٨هـ): «كان من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب والسنة، **فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه ولا معقوله ولا قياسه ولا وجده،** فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيات والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم... فكان القرآن هو الإمام الذي يقتدى به؛ **ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس ولا بذوق ووجد ومكاشفة**، ولا قال قط قد

---

(١) منهاج السنة النبوية (٦/٣٦٨)، وانظر: مجموع الفتاوى (٤/٩ ـ ١١).

تعارض في هذا العقل والنقل فضلًا عن أن يقول: فيجب تقديم العقل، والنقل ـ يعني: القرآن والحديث وأقوال الصحابة والتابعين ـ إما أن يفوض وإما أن يؤول. ولا فيهم من يقول: إن له ذوقا أو وجدا أو مخاطبة أو مكاشفة تخالف القرآن والحديث؛ فضلًا عن أن يدعي أحدهم أنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يأتي الرسول وأنه يأخذ من ذلك المعدن علم التوحيد، والأنبياء كلهم يأخذون عن مشكاته»[1].

ويقول مؤكدا المعنى السابق: «أما معارضة القرآن بمعقول أو قياس فهذا لم يكن يستحله أحد من السلف وإنما ابتدع ذلك لما ظهرت الجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن بنوا أصول دينهم على ما سموه معقولًا وردوا القرآن إليه وقالوا إذا تعارض العقل والشرع إما أن يفوض أو يتأول»[2].

ومن كان حاله كذلك سيكون أولى الناس بإصابة الحق الذي كان عليه الصحابة، وإذا علمنا عن طريق الاستقراء بأن جميع الطوائف التي ظهرت في تاريخ الأمة لديها أصول كلية تحاكم إليها النصوص الشرعية وأقوال الصحابة، فإن ذلك يؤكد أن طائفة أهل السنة هي المتفردة بإصابة الحق الذي كان عليه الصحابة رضي الله عنهم.

الدليل الثالث: اكتمال الأدوات والمؤهلات، فإن أئمة السنة من لدن التابعين إلى أتباعهم ومن جاء بعدهم، يمتلكون كل الأدوات التي تؤهلهم لإصابة ما كان عليه الصحابة من الحق، فقد اتصفوا بكثرة العلم ودقته، وقوة الذكاء والفطنة وحدته، وعمق الإدراك وانضباطه، وكثرة الاشتغال بما كان عليه الصحابة والتوغل في أرجائه، وبقوة البلاغة والفصاحة وسلامة اللغة، فاجتماع هذه الأوصاف وغيرها تجعل من المستبعد في العقل والواقع أن يكون أئمة السلف ممن فاتهم شيء من الحق الذي كان عليه الصحابة رضي الله عنهم.

وفي بيان حقيقة هذا الدليل وأثره في بناء التصور عن حال أئمة السلف

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٨).

(٢) الاستقامة (١/ ٢٣).

في إصابة الحق يقول ابن تيمية: «كل أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعيهم أكمل عقول الناس.

واعتبر ذلك بأتباعهم فإن كنت تشك في ذكاء مثل مالك والأوزاعي والليث بن سعد وأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وأبي عبيد وإبراهيم الحربي وعبد الملك بن حبيب الأندلسي والبخاري ومسلم وأبي داود وعثمان بن سعيد الدارمي بل ومثل أبي العباس بن سريج وأبي جعفر الطحاوي وأبي القاسم الخرقي وإسماعيل بن إسحاق القاضي وغيرهم من أمثالهم فإن شككت في ذلك فأنت مفرط في الجهل أو مكابر، فانظر خضوع هؤلاء للصحابة وتعظيمهم لعقلهم وعملهم، حتى إنه لا يجترئ الواحد منهم أن يخالف لواحد من الصحابة إلا أن يكون قد خالفه صاحب آخر»[1].

ونحن لا نقول: إن كل أئمة السلف كانوا يتصفون بتلك الصفات، ولكن الأصل الغالب فيهم وفي أعلَمِهم وأشهرهم أنهم متصفون بها في الجملة، فتحقيق ذلك القدر يثبت إصابة الحق الذي كان عليه الصحابة لا يخرج عن جملتهم، وإذا كان لا يخرج عن جملتهم، فهو لا يخرج عن مذهب أهل السنة بحال أبدا.

الدليل الرابع: تحقق التطابق الشرعي، ومعنى هذا الدليل أن الاستقراء يثبت أن أئمة السلف لم يجمعوا على خلاف ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم في أصول الدين ولا فروعه، أما أصول الدين ـ المسائل والدلائل العلمية والعملية ـ فقد كانوا مجمعين عليها، وأما فروع الدين العلمية والعملية، فقد كان يقع الخلاف بينهم فيها، ولكن لم يكن الحق الذي كان عليه الصحابة خارجًا عن مجموع ما اختلفوا فيه من الأقوال.

وقد قام عدد من علماء مذهب أهل السنة والجماعة بتتبع الآثار الواردة عن الصحابة وأثبتوا تطابقها مع ما يقرره أئمة السلف من التابعين ومن جاء

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٧٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٩ ـ ١١).

بعدهم في المسائل التي افترقت فيها الطوائف في التاريخ الإسلامي، وتفصيل ذلك كله مما يطول به البحث جدا، وهو علم مبثوث في كتب العقائد وغيرها كما هو معلوم.

فمن كان يرى أن الحق يمكن أن يخرج عما أجمع عليه أئمة السلف من التابعين ومن جاء بعدهم أو عن مجموع ما اختلفوا فيه من الأقوال، فليذكر مسألة واحدة تحقق فيها ذلك الخروج، وقد طالب ابن تيمية منذ عقود طويلة المخالفين له بأن يثبتوا أن أئمة السلف أخطؤوا ما كان عليه الصحابة، ولو في مسألة واحدة، ولم يستطع أحد فعل ذلك.

فإن قيل: إن أئمة السلف من التابعين ومن جاء بعدهم لا يجمعون على مخالفة ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم، ولكنهم قد يجمعون على أمور زائدة على ما كان عليه الصحابة، فلا تكون مصيبة للحق ولا ملزمة لغيرهم.

قيل: إن حدوث إجماعهم الزائد لا يخلو إما أن يكون في أصل من أصول الدين أو فرع من الفروع الحادثة التي هي من قبيل النوازل.

أما في أصل من أصول الدين، فهو أمر باطل؛ لأنه لا يوجد أصل من أصول الدين إلا وفي النصوص الشرعية بيان له وتوضيح لحقيقته، ولا بد أن يكون أمرًا ظاهرًا في عصر الصحابة، فمن المستحيل أن يكون النبي ﷺ قد انتقل إلى ربه ولم يكمل بيان الدين في أصوله وفروعه الأساسية، وكذلك من المستحيل أن يكون الأمر أصلًا من أصول الدين ثم لا يكون حاضرًا في عصر الصحابة.

وأما إن كان في فرع من فروع الدين الحادثة، فمن المتعذر إثبات اتفاق جميع علماء أئمة السلف على قول مخالف لما كان عليه الصحابة، ولهذا يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «المعلوم منه ـ يعني الإجماع ـ هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالبا، ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة والإجماع الذي لم ينقرض عصر

أهله حتى خالفهم بعضهم والإجماع السكوتي وغير ذلك»[1].

وبناء عليه فالقول بأن أئمة السلف يمكن أن يجمعوا في أمر فرعي حادث على خلاف الحق الذي كان عليه الصحابة، مجرد دعوى نظرية لا يمكن التحقق منها ولا إثباتها في الواقع.

ولهذا فإن الإجماعات التي تُنقل عن أئمة السلف في فرع من الفروع التي ليس للصحابة فيها موقف ظاهر ـ إما نصًا أو تخريجًا ـ، لا تكون في الغالب من الإجماعات الظاهرة التي يضلل فيها المخالف، ولا يصح أن تجعل في مرتبة الإجماعات التي تحققت في المسائل الأصولية أو الفرعية الظاهرة البينة، ومن جعلها كذلك، كان مخالفًا لمنهج أهل السنة والجماعة، لأنها لا تكون في الغالب إلا إجماعات ظنية احتمالية.

ولا تكاد توجد مسألة شرعية فرعية ظهر فيها الإجماع واستقر وانضبط عند التابعين ومن جاء بعدهم إلا ولها سند من أقوال الصحابة ومواقفهم.

ولكن المشكل أن بعض المتأخرين وبعض المعاصرين عمد إلى بعض المسائل الظاهرة الثابتة بالنصوص القطعية البينة وبالإجماع الظاهر فجعلها من الفروع الظنية الاجتهادية، كما صنع الشوكاني وغيره مع صفة الكلام الإلهي، فإنه ذكر أنها من الفروع الاجتهادية التي لا يضلل فيها المخالف، وهذا غير صحيح، بل هي من الأمور الظاهرة البينة الثابتة بالنصوص الشرعية الجلية، التي تحقق فيها الإجماع الظاهر.

فمجموع هذه الأدلة يدل دلالة ظاهرة على أن مذهب أهل السنة لا يخرج عن الحق، ولا يمكن أن يجمع أئمة السلف على خلاف ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم من الحق.

وبناء على هذا التقرير فإنه لا يصح أن يقال: إن الحق موزع بين طوائف الأمة، بحيث إن كل طائفة يمكن أن تتفرد بالحق الذي كان عليه الصحابة في مسألة ما، وتختص به دون غيرها من الطوائف، بل الحق لا يخرج عن طائفة

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٣٤١).

أهل السنة، وإن كانت الطوائف الأخرى تشاركهم في إصابة قدر من الحق يقل ويكثر بحسب اقترابهم مما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه الكرام.

محورية فهم السلف عند مدرسة أهل السنة والجماعة:

تعدُّ قضية فهم السلف قضية محوريّة في المدرسة السلفية في القديم والحديث، وليس المعاصرة فقط؛ فهي من الأصول الكبرى التي تميّزت بها عن غيرها من المدارس، فكما أن المدرسة الكلامية تميزت عن غيرها من المدارس بقضية تقديم العقل على النقل، ومحاكمة النقل إلى الأصول العقلية؛ فإن المدرسة السلفية تميزت بالتسليم لفهم السلف، والانطلاق منه في فهم النصوص الشرعية.

وأئمةُ السّلف المتقدِّمون لم يستخدموا جملة (فهم السلف)، وإنما استعملوا عبارات أخرى، كقولهم: ما عليه الصحابة.. ما عمل به السلف.. ما قاله أئمة الهدى، ونحوها من العبارات.

والمراد بفهم السلف: ما أجمع عليه أئمة السلف من العلم والفهم والاستنباط والعمل في مسائل الدين العلمية والعملية.

وهذا الحد يبين أن حجية فهم السلف قائمة على إجماعهم، وأنها شاملة لما فهموه نصًا أو استنباطا من النصوص الشرعية ومقتضياتها.

وقد اهتم ابن تيمية ببيان حقيقة فهم السلف وأوضح، وبجلاء، بأن المراد به ما كانوا عليه من الفهم والعلم بإجماعهم لا بأفرادهم؛ ومن أقواله في ذلك: «فمذهب أهل السنة والجماعة: ما دلّ عليه الكتاب، والسنة، واتفق عليه سلف الأمة»[1]، ويقول: «ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله أبا حنيفة ومالكًا والشافعي وأحمد؛ فإنه مذهب الصحابة الذين تلقّوه عن نبيهم، ومن خالف ذلك كان مُبتدِعا عند أهل السنة والجماعة؛ فإنهم متفقون على أن إجماع الصحابة حُجة، ومتنازِعون في إجماع

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٤٥).

من بعدهم»[1].

ويقول: «الذي يجب على الإنسان اعتقاده في ذلك وغيره: ما دلّ عليه كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، واتّفق عليه سلف المؤمنين الذين أثنى الله تعالى عليهم وعلى من اتبعهم، وذمّ من اتبع غير سبيلهم»[2].

وقال بعد أن ذكر جُملة أصول أهل السنة في العقيدة الواسطيّة، وذكر مصادر الاستدلال المعتمدة عندهم، فذكر الكتاب والسنة، ثم قال: «والإجماع هو الأصل الثالث الذي يُعتمد عليه في العلم والدين، وهم يزِنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة مما له تعلُّق بالدين، والإجماعُ الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثُر الاختلاف وانتشرت الأمّة»[3].

فهذا القول يفسر مراده بفهم السلف، وأنه الإجماع، ويُبين أنه يقصد إجماع القرون الثلاثة.

ويقول مصرِّحا بذلك: «ولا يجوز لأحد أن يعدل عما جاء في الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، إلى ما أحدثه بعض الناس مما قد يتضمن خلاف ذلك، أو يوقع الناس في خلاف ذلك، وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده، بل عليه أن يتبع ولا يبتدع، ويقتدي ولا يبتدئ»[4].

وبيّن ابن تيمية أن إجماع السلف الملزم يشمل ما كان منصوصًا وما كان مُستنبطا منهم؛ حيث يقول: «فما ثبت عنه من السنة فعلينا اتباعه، سواء قيل: إنه في القرآن، ولم نفهمه نحن، أو قيل: ليس في القرآن؛ كما أن ما اتفق عليه السابقون الأولون والذين اتبعوهم بإحسان، فعلينا أن نتبعهم فيه، سواء قيل: إنه كان منصوصًا في السنة ولم يبلغْنا ذلك، أو قيل: إنه مما استنبطوه

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٤٠٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٣٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٧).
(٤) مجموع الفتاوى (١١/ ٤٩٠).

واستخرجوه باجتهادهم من الكتاب والسنة»[1].

والاحتجاج بفهم أئمة السلف وما كانوا عليه من الفهم للدين، والاستدلال عليه: قديم؛ فقد تشكّل في زمن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، ودعا إليه عدد من الصحابة ومن بعدهم، وكلما ظهر جيل ذكر الجيل الذي قبله.

ومن أشهر الأقوال في ذلك قول ابن مسعود رضي الله عنه: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد خير قلوب العباد، فبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد، فاختارهم لصُحبة نبيه ونصرة دينه؛ فما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح»[2].

ومن المعلوم أن ابن مسعود رضي الله عنه لا يقصد أفراد الصحابة، وإنما يقصد ما كان عليه مجموعهم إما اتفاقًا أو سكوتًا (الإجماع السكوتي)، بدليل أن بعض الصحابة كان يرد على بعض، ويخطئ بعضهم بعضا، وهذا ما قرره ابن القيم؛ فإن ظاهر شرحه لوجه الدلالة من الأثر متعلق بالإجماع السكوتي.

وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «كل عبادة لم يتعبدها أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فلا تعبّدوها؛ فإن الأول لم يدع للآخِر مقالا؛ فاتقوا الله يا معشر القُرّاء، وخذوا بطريق من كان قبلكم»[3].

وقال ابن عباس رضي الله عنه للخوارج: «أتيتكم من عند أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم، وعليهم نزل القرآن؛ فهم أعلم بتأويله منكم»[4].

وقال عمر بن عبد العزيز: «قف حيث وقف القوم، وقل كما قالوا، واسكت عما سكتوا؛ فإنهم عن علم وقفوا، وببصر نافذ كفوا، وهم على كشف الأمور كانوا أقوى، وبالفضل لو كان فيها أحرى، فلئِنْ كان الهدى ما

(١) مجموع الفتاوى (٥/١٦٣).

(٢) أخرجه الطيالسي في مسنده (٢٤٣)، وصحح الأثر عدد من العلماء، وحسنه بعضهم.

(٣) رواه ابن المبارك في الزهد (٤٧).

(٤) رواه النسائي (٨٥٢٢).

أنتم عليه فلقد سبقتُموهم إليه، ولئن قُلتم: حدث بعدهم، فما أحدثه إلّا من سلك غير سبيلهم ورغب بنفسه عنهم، وإنهم لهم السابقون، ولقد تكلموا منه بما يكفي، ووصفوا منه ما يشفي، فما دونهم مقصر ولا فوقهم محسر، لقد قصر عنهم قوم فجفوا، وطمح آخرون عنهم فغلوا، وإنهم فيما بين ذلك لعلى هدى مستقيم»[(١)].

ويقول الأوزاعي: «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، واسلك سبيل السلف الصالح؛ فإنه يسعك ما وسعهم، وقل بما قالوا، وكُفّ عما كفُّوا، ولو كان هذا خيرًا ما خُصِصتم به دون أسلافكم؛ فإنه لم يُدّخر عنهم خير خبئ لكم دونهم؛ لفضل عندكم»[(٢)].

ويقول أبو العالية: «... وعليكم بالأمر الأول الذي كانوا عليه قبل أن يفعلوا الذي فعلوا»[(٣)]، ويقول الإمام أحمد: «أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، والاقتداء بهم»[(٤)].

ويلخص اللالكائي جملة ذلك فيقول: «أوجب ما على المرء: معرفة اعتقاد الدين، وما كلف الله به عباده من فهم توحيده، وصفاته، وتصديق رسله بالدلائل واليقين، والتوصل إلى طرقها والاستدلال عليها بالحجج والبراهين، وكان من أعظم مقول، وأوضح حجة ومعقول: كتاب الله الحق المبين، ثم قول رسول الله ﷺ وصحابته الأخيار المتقين، ثم ما أجمع عليه السلف الصالحون، ثم التمسك بمجموعها والمقام عليها إلى يوم الدين، ثم الاجتناب عن البدع والاستماع إليها مما أحدثه المضلون»[(٥)].

ومعنى هذه الآثار ظاهر بيّن، فالمقصود بها أن الفهم الصحيح لنصوص الكتاب والسنة: هو الفهم الذي كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم

---

(١) رواه أبو داود (٤٦١٢).

(٢) رواه الآجري في الشريعة (٢٩٤).

(٣) رواه الهروي في ذم الكلام (٥/ ١١)

(٤) أصول السنة (١٤).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٧).

بمجموعهم، وما اتبعه عليه التابعون وأتباعهم، وأن فهمهم لا يخالف الكتاب والسنة، وأن كل فهم للكتاب والسنة يخالف ما كانوا عليه بمجموعهم، فهو فهم خطأ لا محالة.

وليس المراد أن الصحابة والتابعين لهم فهم خاص خارج عن مقتضيات الكتاب والسنة، وأن هذا الفهم مصدر آخر من مصادر الاستدلال، مستقل عن الكتاب والسنة.

وليس المراد أن الفرد من الصحابة قوله حجة ملزمة لا يمكن الخروج عنها، وأن من خرج عنها وقع في الابتداع والضلال والفسق والانحراف.

ومما يدل على أن أئمة السلف يقصدون بذلك الإجماع وليس قول الأفراد: أنهم رتبوا على مخالفة ما كان عليه الصحابة الضلال والتفسيق، والخروج عن السنة إلى الضلال والانحراف، بل رتبوا في بعض المسائل الكفر الأكبر.

فهم لا يقصدون بذلك أفراد الصحابة والتابعين؛ لأنهم لم يحكموا على من خالف الأفراد منهم بالفسق والضلال؛ فالإمام أحمد مع أخذه بقول الصحابي لم يحكم على كل من خالفه في ذلك بالخروج عن السنة، والوقوع في الضلال والتفرق، كما حكم على من خالف إجماع الصحابة في أصول الدين العلمية والعملية.

وابن تيمية مع قوله بحجية قول الصحابي الفرد بشروط وقيود يذكرها: لا يحكم على من خالفه بالفسق والضلال والخروج من السنة إلى الانحراف، كالتجهم، والرفض وغيرهما، وإنما يحكم عليه بالخطأ ومخالفة الدليل، وأما المخالف لفهم السلف الإجماعي فإنه يحكم عليه بالأحكام المتعلقة بمخالفة الإجماع، وهي كثيرة متعددة.

اعتراض وجوابه:

فإن قيل: إذا كان فهم السلف لا يخرج عن إجماع العلماء فلماذا يفرد بالكلام؟ وما فائدة التنصيص على حجيته بمفرده؟

قيل: إن تخصيص إجماع السلف له فوائد متعددة:

الفائدة الأولى: أن إجماع السلف إنما برز من حيث الأصل في مواجهة أهل الابتداع الذين ظهروا في العصور الثلاثة وخالفوا السنة في عدد من الأصول الشرعية، فأبرز أئمة السلف في وجوههم إجماع الصحابة والتابعين، وكرروا هذا المعنى كثيرا؛ لأنه من أقوى المضامين التي تبين انحراف أولئك المبتدعة عن الجادة في أصول الدين، وتكشف عن معالم الجادة المستقيمة فيها.

وما زال ذلك الإجماع الذي توارد عليه الصحابة والتابعون وأتباعهم من أقوى الحجج المبينة لأصول الانحراف في أصول الدين، والضابطة لأصول الاستدلال عليها وتقريرها.

فأضحى لإجماعهم خصوصية من هذه الجهة، وهي خصوصية بالغة الأهمية والأثر، ولأجل هذا اهتم بها العلماء على مر العصور جمعًا ودراسة وبيانًا للأهمية وتوصية وحثا على الالتزام بها.

الفائدة الثانية: أن لأئمة السلف هيبة في قلوب طوائف الأمة، حتى أضحى كثير من الطوائف تعلن انتسابها إليهم، إلا من شذ عنهم من الرافضة وغيرهم، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي عقد فصلًا في كتابه «فضل الاعتزال» كرر القول فيه بأنهم المتبعون للصحابة دون غيرهم من الناس[1]، وكذلك الحال في جل الطوائف العقدية الأخرى.

فذكرُ إجماعهم وإبرازه وجعله محور السجال يعطي للإجماع المتحقق في أصول الدين هيبة كبيرة في النفوس.

الفائدة الثالثة: أئمة السلف هم مؤسسو أصول العلوم الشرعية، فلا يكاد يقع الإجماع على أصل من أصول الدين دونهم، بل كل إجماع على أصل من أصول الدين فهم أصله ومنبعه، وهذا المعنى يقلب القضية، ويجعل ذكر إجماع السلف بالغ الأهمية؛ لأنه في الحقيقة إرجاع للإجماع إلى أصله وتعبير

(١) انظر: فضل الاعتزال (١٨٥).

عن أساسه وربط بمنبعه، فذكر إجماع العلماء على أصول من أصول الدين تبع لإجماع السلف، بل إجماع السلف يغني عنه.

أدلة حجية فهم السلف:

يدل على حجية فهم السلف بالمعنى السابق عدد من الأدلة، منها:

الدليل الأول: أدلة حجية الإجماع، فكل الأدلة الصحيحة التي استدل بها العلماء على حجية الإجماع، فإنها دالة على حجية فهم السلف بالضرورة؛ لأن من استدل بفهم السلف إنما قصد ما أجمعوا عليه.

ومن أشهر أدلة حجية الإجماع قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، وقد استدل بها على حجية فهم السلف عدد من العلماء، منهم أبو حاتم الرازي، حيث يقول: «ندب الله ﷻ إلى التمسك بهديهم والجري على منهاجهم والسلوك لسبيلهم والاقتداء بهم فقال: (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى)»[١].

وممن استدل بها ابن قدامة، حيث يقول: «الباب الثاني في بيان وجوب اتباعهم والحث على لزوم مذهبهم وسلوك سبيلهم وبيان ذلك من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة، وأما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء ١١٥]»[٢].

الدليل الثاني: إطباق أئمة السلف، فقد تواردت مقالاتهم الدالة على وجوب الالتزام بما كان عليه أئمة السلف ممن تقدمهم من الصحابة والتابعين وغيرهم، في الفهم والعلم والعمل بما دلت عليه النصوص الشرعية، كما سبق بيانه.

---

(١) الجرح والتعديل (١/٨)، ونص الآية هكذا في المطبوع مع الإشارة إلى الصواب في الهامش.

(٢) ذم التأويل (٢٨).

الدليل الثالث: دلالة الحال والواقع، فإن ما كان عليه أئمة السلف من العلم والعمل متطابق مع ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه الكرام، فمن المستبعد عقلًا وواقعا أن يكون حال غيرهم أصوب وأكمل من حالهم، وإذا كان الأمر كذلك، فما كانوا عليه سيكون حجة ملزمة لا محالة لكل من يقرر أقوالًا بمخالفة ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

علاقة مدرسة أهل السنة والجماعة بالمذاهب الفقهية:

المدرسة السنية مدرسة عامة، لا اختصاص لها بأحد المذاهب الفقهية، بل هي أقدم وأوسع انتشارا في علماء الأمة، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «مذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم، قبل أن يخلق الله أبا حنيفة ومالكًا والشافعي، وأحمد، فإنه مذهب الصحابة الذي تلقوه عن نبيهم»[(١)].

وقد شارك في ضبط أصول المدرسة السنية وتحديد مقولاتها علماء مختلفون في انتماءاتهم الفقهية، فإذا رجعنا إلى الكتب التي رصدت المؤلفات في عقيدة أهل السنة في القرون الثاني والثالث والرابع، نجد أن التأليف في مذهب أهل السنة والجماعة اشترك فيه علماء متعددون، بعضهم من العلماء المجتهدين الذين لا ينتسبون إلى مذهب محدد، وهم الأكثر، وبعضهم ينتسب إلى المذهب الحنفي وبعضهم إلى المالكي وبعضهم إلى الشافعي وبعضهم إلى الحنبلي، وكل تلك المؤلفات أضحت معتمدة عند المتأخرين من أهل السنة الجماعة كابن تيمية وابن القيم ومن جاء بعدهما.

فمن العلماء المجتهدين الذين لا ينتسبون إلى مذهب معين: حماد بن سلمة (ت:١٦٧هـ)، وأسد السنة أسد بن موسى بن الوليد (ت:٢١٢هـ)، والبيكندي (ت:٢٢٥هـ)، ونعيم بن حماد (ت:٢٢٨هـ)، وعبد الله بن محمد الجعفي (ت:٢٢٩هـ)، وابن أبي شيبة (ت:٢٣٥هـ)، ومحمد بن أسلم (ت:٢٤٢هـ)، وقد تعجب الإمام أحمد من قوة كتابه في الرد على الجهمية،

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٠١).

وأبو عبد الله العدني (ت:٢٤٣هـ)، وخشيش بن أصرم (ت:٢٥٣هـ)، ويحيى بن عثمان الحمصي (ت:٢٥٥هـ)، وأبو عبد الله البخاري (ت:٢٥٦هـ)، وأبو مسعود الرازي (ت:٢٥٨هـ)، وابن الزبرقان (ت:٢٦٤هـ)، وأبو زرعة الرازي (ت:٢٦٤هـ)، وأبو حاتم الرازي (٢٧٧هـ)، وأبو سعد الهروي (ت:٢٩٢)، ومحمد بن عثمان بن أبي شيبة (ت:٢٩٧هـ)، وابن الحداد القيرواني (ت:٣٠٢هـ)، والنسائي (ت:٣٠٣هـ)، وابن جرير الطبري (ت:٣١٠هـ)، وأبو العباس السراج محدث نيسابور (ت:٣١٣هـ)، وابن أبي حاتم الرازي (ت:٣٢٧هـ)، وابن الأعرابي شيخ الحرم (ت:٣٤٠هـ)، وأبو أحمد العسال (ت:٣٤٩هـ)، وأبو الشيخ الأصبهاني (ت:٣٦٩هـ).

ومن الحنفية: الحكم بن معبد الخزاعي (ت:٢٩٥هـ)، وأبو جعفر الطحاوي (ت:٣٢١هـ)، وأبو القاسم الطبراني (ت:٣٦٠هـ).

ومن المالكية: عبد الرحمن بن القاسم (ت:١٩١هـ)، وابن وهب (ت:١٩٧هـ)، وأصبغ بن الفرج المصري (ت:٢٢٥هـ)، وعبد الملك بن حبيب الأندلسي (ت:٢٣٨هـ)، ومحمد بن سحنون (ت:٢٥٦هـ)، وله كتب كثيرة في العقائد، ومحمد بن عبد الله المصري(٢٦٨هـ)، وأبو بكر بن وقار(٢٦٩هـ)، وابن وضاح (ت:٢٨٧هـ)، ويحيى بن عمر الكندي الأندلسي (ت:٢٨٩هـ)، وأبو زكريا يحيى بن عون (ت:٢٩٨هـ)، وابن الجباب المالكي (ت:٣٢٢هـ)، وابن أبي زيد القيرواني (ت:٣٨٦هـ)، وأبو عمر الطلمنكي (ت:٤٢٩هـ).

ومن الشافعية: الحميدي (ت:٢١٩هـ)، والكناني (ت:٢٤٠هـ)، والمزني (ت:٢٦٤هـ)، وأحمد بن سيار المروزي (ت:٢٦٧هـ)، وعثمان بن سعيد الدارمي (ت:٢٨٠هـ)، وكتبه من أجل كتب العقيدة وأعلاها قدرا، ومحمد بن نصر المروزي (ت:٢٩٤هـ)، وابن سريج (ت:٣٠٦هـ)، وابن خزيمة (ت:٣١١هـ)، وأبو العباس الزبيدي (ت:٣٢٠هـ)، وأبو إسحاق المروزي، صاحب ابن سريج (ت:٣٤٠هـ)، وأبو الحسن البوشنجي (ت:٣٤٧هـ)، وأبو العلاء المحاربي (ت:٣٥٩هـ)، وأبو بكر الإسماعيلي (ت:٣٧١هـ)، وأبو عبد الله ابن خفيف (ت:٣٧١هـ)، والدارقطني (ت:٣٨٥هـ)، وأبو القاسم اللالكائي (ت:٤١٨هـ).

ومن الحنابلة: حنبل بن إسحاق (ت: ٢٧٣هـ)، وأبو بكر المروذي (ت: ٢٧٥هـ)، وأبو داود (ت: ٢٧٥هـ)، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، وحرب الكرماني (ت: ٢٨٠هـ)، وابن أبي عاصم (ت: ٢٨٧هـ)، وعبد الله ابن الإمام أحمد (ت: ٢٩٠هـ)، وأبو بكر الخلال (ت: ٣١١هـ)، وأبو محمد البربهاري (ت: ٣٢٩هـ)، وأبو بكر النجاد (ت: ٣٤٨هـ)، وأبو بكر غلام الخلال (ت: ٣٦٣هـ)، وابن بطة العكبري (ت: ٣٨٧هـ)، وأبو عبد الله ابن منده (ت: ٣٩٥هـ).

فهذه أهم أسماء العلماء الذين كانت لهم مشاركة فاعلة في ضبط مذهب أهل السنة والجماعة وتحديد مقولاته إلى آخر القرن الرابع، والمتأمل فيها يجد أنها موزعة على المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، وفيها قدر كبير من العلماء المجتهدين الذين لا ينتسبون إلى مذهب من تلك المذاهب.

وكذلك الحال في الآثار الجزئية ـ وهي أوسع من المؤلفات والرسائل ـ فإنا لو تأملنا في مجموع الآثار التي جمعها الذهبي في كتاب العلو، وقد بلغ عددها خمسمائة وخمسين، نجد أن من نقلت مقالاتهم مختلفون في انتماءاتهم الفقهية كما هو الحال في شأن المؤلفات.

وبناء على هذا فإنه لا يصح أن ينسب ضبط أصول المدرسة السنية وتحرير مقولاتها إلى مذهب من المذاهب الفقهية، فإن ذلك مخالف للحقيقة.

ولكن هذا الحكم لا يعني أن بعض المذاهب الفقهية لم يكن لها اختصاص في تبني المدرسة السنية ورفع رايتها والدفاع عنها في بعض المراحل التاريخية أو في بعض الأمصار، ومن أظهر الأمثلة على ذلك نسبة المدرسة السنية إلى الحنابلة، فهذه النسبة منتشرة جدًا في المؤلفات الكلامية، فإن كثيرًا من المتكلمين لا يذكر مذهب أهل السنة إلا منسوبًا إلى الحنابلة، فتراه يقول: قالت الحنابلة كذا، وذهبت الحنابلة إلى كذا، وخلافًا لما يقوله الحنبلية وغير ذلك.

وسبب ذلك راجع إلى عدد من الأحداث التاريخية التي وقعت في بغداد وغيرها، في منتصف القرن الخامس وما بعده، فقد وقعت صراعات وفتن بين

الحنابلة وبين أتباع المذهب الأشعري، وغالبهم من الشافعية، فتشكل تصور بأن الحنابلة هم الممثلون للمدرسة السنية، ومن أول الخطابات التي ظهر فيها هذا التصور، الخطاب الذي كتبه علماء الشافعية الأشاعرة إلى نظام الملك، حيث قالوا فيه: «إن جماعة من الحشوية الأوباش الرعاع المتوسمين بالحنبلية»[(١)]، ثم تطورت الأمور كثيرا، فأضحت أكثر تمايزا، وأشد اختلافا وتفرقا[(٢)].

فأضحى كثيرًا ما ينسب مذهب أهل السنة والجماعة عند المتأخرين من أهل الكلام إلى الحنابلة، ويربط بينهما ربطا مباشرا، حتى أضحى يعبر عن مذهب السنة بمذهب الحنابلة.

ومقتضى هذا الربط أن مذهب أهل السنة اصطبغ بصبغة مذهب فقهي محدد، وليس له امتداد حقيقي ومؤثر في المذاهب الأخرى.

وقد اتخذها كثير من المخالفين من أتباع الفرق الأخرى تكأة لذم مذهب أهل السنة، بحجة أنه ليس مذهبًا للأمة وإنما هو مذهب الحنابلة فقط.

وهذا الربط بين مذهب أهل السنة والحنابلة غير صحيح، فليس للحنابلة اختصاص في ضبط أصول المدرسة السنية وتحديد مقولاتها، وإنما اختصوا بإعلان تبنيه والدفاع عنه ضد أتباع المذهب الأشعري في مرحلة من المراحل، وليس كل ما كان يقرره الحنابلة في تلك المرحلة يمثل المدرسة السنية، وإنما وقع عدد منهم في أغلاط استدلالية أو تقريرية.

المدرسة الثانية: المدرسة الكلامية:

وسميت بهذا الاسم نسبة إلى العلم المشهور الذي يسمى علم الكلام، وقد عرف علم الكلام بتعريفات كثيرة، ومن الملاحظ أن كل تلك التعاريف التي وصلت إلينا متأخرة نسبيا عن الزمن الذي ظهر فيه علم الكلام، ومن

---

(١) تبيين كذب المفتري، ابن عساكر (٣١٠).

(٢) انظر في تفصيل تلك الأحداث: الأزمة العقدية بين الأشاعرة وأهل الحديث، خالد كبير علال، الكتاب كاملا.

الحدود المشهورة له: الحد الذي ذكره الإيجي (ت:٧٥٦هـ) حيث يقول: «علم الكلام هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»[١].

وقد اختلف علماء الكلام في تفسير تسمية علمهم بهذا الاسم، وذكروا احتمالات كثيرة، وأوصلها بعض المتأخرين إلى أكثر من عشرة أوجه[٢]، ومنها: أن المؤلفين في علم الكلام كانوا يصدرون كلامهم في المباحث فيقولون: الكلام في كذا، ومنها: أن أشهر قضية اختلف فيها المتكلمون ووقع الخصام والجدال فيها هي قضية كلام الله، فسمي علم الكلام بهذا الاسم بناء على أشهر قضية فيه، ومنها: أن علم الكلام يورث قدرة على الكلام في تحقيق المسائل وإتقانها، كالمنطق للفلسفة، فهو مقدمة يعطي الإنسان قدرة على فهم الفلسفة، ومنها: أن أول ما يجب على الإنسان من العلوم هو التعلم، والتعلم إنما يكون بالكلام فسمي هذا العلم بعلم الكلام، ومنها: أن علم الكلام يعطي لدارسه قوة في الأدلة والحجة، فسمي علم الكلام؛ لكونه يعطي لمتعلمه قوة في الجدل والحجاج حتى يغدو كلامه قويًا مقنعا، فكأن كلامه هو الكلام الذي لا كلام غيره، فسمي علم الكلام بهذا الاسم، وقيل غير ذلك.

والقدر المشترك بين كل هذه الأسباب هو الانطلاق من أن علم الكلام علم ممدوح وفاضل، وأن أصل التسمية بعلم الكلام، كانت لأجل المدح لا لأجل الذم.

ولكن تلك الاحتمالات كلها غير صحيحة، وذلك أن هناك عددًا من الشواهد تدل على أن أول من استعمل مصطلح «علم الكلام أو أهل الكلام» هم أئمة السلف المتقدمون، وكان استخدامهم له لأجل الذم لا لأجل المدح،

---

(١) المواقف في علم الكلام، الإيجي (٧)، وانظر: شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني(١/ ١٦٥)، والمقدمة، ابن خلدون (٤٥٨).

(٢) انظر: شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية (١٠ ـ ١١)، وانظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار (١٨٣).

فكانوا في سياق تحذيرهم من المبتدعة في زمانهم يصفونهم بأنهم من أهل الكلام، وأن ما لديهم من علم إنما هو علم الكلام، لكون أولئك المبتدعة أعرضوا عن النصوص الشرعية وأصبحوا يعتمدون على كلام البشر، فلم يعد عندهم إلا مجرد كلام، فكانوا يذمونهم لهذا الغرض، وفي هذا يقول ابن تيمية: «ولهذا يسمى هؤلاء أهل كلام، أي: لم يفيدوا علمًا لم يكن معروفا، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد»[1].

فالصحيح أن علم الكلام سمي بهذا الاسم على جهة التقبيح والذم من أئمة السلف، ثم بعد ذلك اشتهر هذا اللقب، وأصبح علمًا على العلم الذي يعتمد على الدلائل العقلية، وأمسى لقبًا ملازمًا للمتكلمين، فلم يجد المبتدعة بدا من الاعتراف به، فأقروه وسلموا به، واشتغلوا على تحسينه وتلميع صورته، وحاولوا أن يذكروا أوجها متعددة في تفسير تسميته بذلك الاسم.

ويمكن أن تعرف المدرسة الكلامية فيقال: **هي اتجاه علمي ذو أصول محددة يعتمد في دراسة علم العقيدة على مواد عقلية مخصوصة من حيث الأساس.**

قوله: «اتجاه علمي ذو أصول محددة»، وصف عام يشمل جميع المدارس العقدية والفقهية والأصولية وغيرها، فكل اتجاه علمي لا بد أن يكون ذا أصول محددة.

وقوله: «يعتمد في دراسة علم العقيدة»، وصف مقيد، يخرج كل المدارس ما عدا المدارس المشتغلة بعلم العقيدة.

وقوله: «على مواد عقلية مخصوصة»، وصف مقيد آخر، يكشف عن القدر المميز للمدرسة الكلامية عن غيرها من المدارس العقدية.

والمراد بالمواد العقلية المخصوصة ما يقرره علماء الكلام من المقدمات والأدلة والمفاهيم التي يرون أنها قطعية يجب أن تكون ميزانًا لفهم النصوص الشرعية ومعيارا في قبولها.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩/ ٧٥).

فأتباع المدرسة الكلامية اعتمدوا في أصول الأبواب العقدية على مواد وحجج عقلية معينة، جعلوها أصلًا في بناء العقائد وفهم النصوص الشرعية وتأويلها، فقد جعلوا لهم أصولًا ومصطلحات عقلية في باب الأسماء والصفات، كدليل الحدوث وما يتعلق به من مفردات ودليل التركيب ومعنى التشبيه وغير ذلك، ومفهوم الحيز والجسم وغيرها، وأصولا عقلية في باب القدر، كالقول بأن الوجود معنى واحد لا يقبل التعدد، وأصولا عقلية في باب الإيمان، كالقول بأن الحقيقة الواحدة لا تقبل الزيادة ولا النقصان، وغيرها من الأصول، وأصولا في باب النبوة، وهي أن النبوة لا تثبت إلا بالمعجزة وأن خرق السنن الكونية لا يكون إلا على جهة واحدة، وغير ذلك من الأبواب.

فقد اعتقد أتباع المدرسة الكلامية أن هذه الأصول العقلية ونحوها حجج يقينية، يجب أن تكون أصلًا لبناء العقائد، ومرجعًا لفهم نصوص الكتاب والسنة، فلا يؤخذ بظاهر النص الشرعي إلا إذا وافقها وانسجم في دلالته معها، وإن خالفها فإنه يجب أن يؤول أو يفوض.

والمواد العقلية التي اعتمدت عليها المدرسة الكلامية متنوعة، بعضها منقول عن الأمم الأخرى، كاليونان والفرس والهند وغيرهم، وبعضها ليس منقولا، وإنما هو من إبداعات علماء الكلام أنفسهم، فمن جعل الحجج العقلية التي اعتمدت عليها المدرسة الكلامية كلها منقولة عن الأمم الأخرى فقد أخطأ وغلط.

وهذا التوضيح يبين أن خاصية المدرسة الكلامية ليست راجعة إلى مطلق الانطلاق من الحجج والأساليب العقلية، فإن ذلك معنى عام عند كل المدارس العقدية، فالمدرسة السنية مثلًا تعتمد بشكل كبير على العقل وأساليبه في البناء والاستدلال، وإنما خاصية المدرسة الكلامية تنحصر في أنهم استعملوا العقل بطريقة مخصوصة، وهي الطريقة التي سبق بيان بعض صورها، حيث حددوا أصولًا عقلية وجعلوها أساس منطلقهم ومعيار أحكامهم.

فإذا قال أتباع المدرسة الكلامية: العقل أصل النقل، فإنهم لا يقصدون

مطلق ما يسمى عقلا، وإنما يقصدون نوعًا مخصوصا، وهو الحجج العقلية التي جعلوها أساس منطلقهم في كثير من الأبواب العقدية.

فالبحث مع أتباع المدرسة الكلامية ليس في أصل استعمال الحجج والأساليب العقلية، وإنما في كونهم استعملوها على جهة مخصوصة، وحددوا معاني معينة جعلوها داخلة في مسمى الحجج العقلية الصحيحة، وهي ليست كذلك.

وقوله: «من حيث الأساس»، يقصد به أن المدرسة الكلامية لا تمحض اعتمادها على الأدلة العقلية فقط، وإنما تجعلها أساسًا أوليا ومعيارا حاكما، ولكنها مع ذلك تعتمد على نصوص الكتاب والسنة في المسائل العقدية التي لا يعتمد عليها الوحي في ثبوته أو لم تنضبط أصول عقلية تخالفها.

فإن من المشهور عند أتباع المدرسة الكلامية تقسيم مسائل الدين إلى ثلاثة أقسام: الأول: لا يعتمد فيه إلا على العقل، ويمثلون له بوجود الله وصفاته والقدر، والثاني: لا يعتمد فيه إلا على الوحي، ويمثلون له بقضايا اليوم الآخر، والثالث: ما يعتمد فيه على العقل والوحي، ويمثلون له بفروع العقيدة الأخرى.

فالمدرسة الكلامية لم تعرض عن الكتاب والسنة بالجملة، فلديها قدر من الاعتماد عليهما والاستدلال بهما، ولكن لم تجعل الكتاب والسنة هو المنطلق الأساس ولا المعيار الحاكم بإطلاق كما هو الحال عند المدرسة السنية، وإنما قسموا العقائد وقيدوا اعتبار الوحي بما بنوه من أصول عقلية.

فرق المدرسة الكلامية:

مع أن المدرسة الكلامية تقوم من حيث الأصل على حجج عقلية مخصوصة، إلا أنها انقسمت إلى فرق مختلفة، نتيجة لاختلاف أتباعها في تحديد أصول الحجج العقلية وتحديد مقتضياتها وحدود حاكميتها، ومع كثرة الفرق الكلامية إلا أن أصولها ترجع إلى ست فرق:

الفرقة الأولى: الجهمية، وسميت بذلك نسبة إلى رئيسهم الجهم بن

صفوان الترمذي (ت:١٢٨هـ)، وهي من أول الفرق الكلامية نشأة في العالم الإسلامي، ولها مقالات مشهورة، من أظهرها: التعطيل في باب الصفات، أي: إنهم ينفون إمكان قيام معاني الصفات بالذات الإلهية، ويقولون: إن الله لا تقوم بذاته معاني الصفات، والجبر في القدر، أي: إنهم يقولون: إن الإنسان مجبور على فعله، وليس له قدرة وإرادة مؤثرة، والإرجاء في الإيمان، أي: إنهم يقولون: حقيقة الإيمان هي المعرفة فقط، فمن عرف فقد آمن، وغيرها من المقالات.

وهم أول من عارضوا الوحي بما يتوهمونه من الحجج العقلية، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة... والمقصود هنا أن ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص، لم يكن معروفًا عند الأمة إذ ذاك، ولما ابتدعوه لم يسمعه أكثر الأمة»[1].

الفرقة الثانية: المعتزلة، وقد اختلف العلماء والدارسون في سبب تسميتهم بهذا الاسم على أقوال، فقيل: لأن واصل بن عطاء (ت:١٣١هـ) حين خالف الحسن البصري (ت:١١٠هـ) في حكم صاحب الكبيرة اعتزل مجلسه، فقال: اعتزلنا واصل، فسموا معتزلة، وقيل: لأنهم خرجوا عن أقوال الأمة في حكم صاحب الكبيرة، فقالوا: هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، فسموا معتزلة، وقيل غير ذلك[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٤).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي (١١٥)، والمقالات، البلخي (٧٤).

وقد مرت فرقة المعتزلة بعدد من المراحل في أقوالها، واستقر أمرها على القول بخمسة أصول أساسية، من قال بها فهو من المعتزلة، ومن لم يقل بها فهو ليس منهم، وهي:

الأصل الأول: التوحيد، ويقصدون به نفي قيام معاني الصفات بالذات الإلهية، فالمعتزلة معطلة في الصفات.

الأصل الثاني: العدل، ويقصدون به أن الله تعالى لا تأثير له في فعل العبد، وأن العبد هو المحدث لأفعاله.

الأصل الثالث: المنزلة بين المنزلتين، ويقصدون به أن فاعل الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين ذلك، تسمى منزلة الفسق، فهذا الأصل يتعلق بحكم صاحب الكبيرة في الدنيا.

الأصل الرابع: إنفاذ الوعيد، ويقصدون به أن صاحب الكبيرة لا بد أن يدخل النار يوم القيامة ولا يخرج منها بعد دخولها، فقولهم مكون من أمرين: الأول: وجوب إنفاذ الوعيد في صاحب الكبيرة، والثاني: أن إنفاذ الوعيد يكون على جهة التأبيد، وهذا الأصل يتعلق بحكم صاحب الكبيرة في الآخرة.

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقصدون به البحث في أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يتعلق به من تفاصيل الإمامة والتعامل مع الحكام.

يقول أبو الحسين الخياط المعتزلي (ت:٣١١هـ): «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[١].

وقد بين القاضي عبد الجبار (ت:٤١٥هـ) كيف أن هذه الأصول تميز المعتزلة عن غيرهم فقال: «لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدون أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملاحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل

---

(١) الانتصار (١٨٩).

في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟!»[1].

الفرقة الثالثة: الأشاعرة، وسموا بذلك نسبة إلى رئيسهم الأول أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، والناظر في كتب المقالات لا يكاد يجد تعريفًا للأشعرية، وسبب ذلك راجع إلى أن أكثر المؤلفين الذين وصلت إلينا كتبهم في المقالات كانوا من الأشعرية، وكانوا يعدون أنفسهم من أهل السنة والجماعة، ويتحدثون عن الأشعرية باسم أهل السنة والجماعة، فإذا طالعت كتاب الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ) الملل والنحل أو كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي (ت: ٤٢٩هـ) أو غيرهما من كتب المقالات، لا تكاد تجد كلامًا مفردًا عن الأشعرية، وإنما يدرجون كلامهم عنها ضمن أهل السنة والجماعة باعتبار أن الأشعرية يمثلون هذه المدرسة.

حتى ابن حزم (ت:٤٥٦هـ) ـ وهو من أشد المعادين للمذهب الأشعري ويرى أنهم أهل بدع وضلال ـ لم يفرد الأشعرية باسم خاص في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وإنما تحدث عن عقائدهم وقام بنقدها ضمن مبحث شنع المرجئة[2].

ويمكن أن نعرف الفرقة الأشعرية فنقول: **هي التيار العقدي الذي ينتسب إلى منهج أبي الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) في دراسة علم العقيدة.**

وقوله: «الذي ينتسب»، مقصود، فإن المذهب الأشعري لم يبق على ما قرره أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ)، وإنما تحول عنه كثيرا، وأضحى المتأخرون من أتباعه بعيدين عما كان عليه في عدد من المسائل الاعتقادية والاستدلالية.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (١٢٤).

(٢) انظر: الفصل (٥/ ٧٣ ـ ٩٦).

وقوله: «إلى منهج أبي الحسن الأشعري»، يراد به أن الأشعري أحدث منهجا جديدا في دراسة العقيدة، ليس موافقًا لما كان عليه أئمة السلف، وإنما موافقًا لطريقة عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت: بعد ٢٤٠هـ)، وهي طريقة خارجة عما كان عليه أئمة السلف في عدد من الأصول، ونتيجة لتبني أبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ) لطريقة ابن كلاب (ت: بعد ٢٤٠هـ) أدخل عددًا من المواد الكلامية، وسلم لقدر منها واعتقد صحتها، وأثر ذلك في عدد من تقريراته العقدية.

وثمة عدد من الشواهد تدل على أن الأشعري (ت:٣٢٤هـ) لم يكن متفقًا مع ما كان عليه أئمة السلف في المنهج وإنما أحدث تغييرا في الأصول، وقد شهد بذلك عدد من العلماء، من أتباعه ومن غيرهم[1]، وفي بيان ذلك يقول الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ) لما ذكر طريقة أئمة السلف في الصفات: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة ـ أي: طائفة ابن كلاب ومن جاء بعده ـ فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار هذا مذهبًا لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»[2].

وقد مر المذهب الأشعري بمراحل متعددة، وتطور تطورات مختلفة، فهو يشابه المذهب الاعتزالي في أصل التطور والاختلاف بين الطبقات، وإن كان أقل منه اختلافا وتنوعا، ويذكر كثير من الدارسين بأن المذهب الأشعري مر بثلاث مراحل أساسية[3]:

الأولى: مرحلة أبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ) وتلاميذه، وكان

---

(١) انظر: شرح العقيدة الواسطية، سلطان العميري (١٨٣ ـ ١٨٦).

(٢) الملل والنحل (١/٩١).

(٣) انظر: المدارس الأشعرية، محمد الشهري (١٧ ـ ٢٤).

المذهب في هذه المرحلة أقرب المذاهب إلى ما كان عليه أئمة السلف.

والثانية: مرحلة أبي المعالي الجويني (ت:٤٧٨هـ)، وفي هذه المرحلة اقتربت الأشعرية من مذهب المعتزلة، فقد استعار الجويني عددًا من المقالات والأدلة منهم.

والثالثة: مرحلة أبي عبد الله الرازي (ت:٦٠٦هـ) ومن بعده، وفي هذه المرحلة اقتربت الأشعرية من مذهب الفلاسفة، حيث إن الرازي أدخل عددًا من المواد الفلسفية ـ مقالات وأدلة ومقدمات ـ في هيكل المذهب الأشعري، وقد أقر بذلك عدد من علماء الأشاعرة المتأخرين.

وهذا يبين أن التطور الواقع في المذهب الأشعري لم يكن على مستوى المقالات فقط، وإنما كان أعم من ذلك، فشمل المقالات والأدلة وعددا من المقدمات وقدرًا من الموضوعات وغيرها.

ثم استقر المذهب الأشعري بعد الرازي والآمدي، ولم يحدث فيه تطور ظاهر، وأضحى عمل المنتسبين إلى المذهب الأشعري مقتصرًا على التلخيص والتقريب ووضع الشروح والحواشي ونحو ذلك.

والمذهب الأشعري مذهب ضخم، شمل كل مسائل العقيدة، فمن الصعب تلخيص أفكاره في هذا الموضع، ولكنا سنشير إلى حاصل ما استقر عليه في أهم أصول العقائد:

الأصل الأول: الصفات، فهذا الأصل من أكثر الأصول التي تظهر في تطور المذهب الأشعري، فالمتقدمون من أتباعه يقولون بثبوت الصفات الذاتية والخبرية في الجملة، فتراهم يقولون: الله مستو على العرش، وهو عال بذاته، وأنه متصف بصفة الوجه واليدين ونحو ذلك، ولكنهم يؤولون الصفات الاختيارية، كالحب والبغض والمجيء والإتيان ونحو ذلك، ويثبتون لله تعالى صفات المعاني السبع: الحياة والكلام والبصر والسمع والإرادة والعلم والقدرة، ثم تطور بهم الأمر، فأخذ علماء الأشاعرة يصرحون بتأويل الصفات الخبرية، ويعد الجويني من أكثر من أصل لهذا التطور ونشره، وقد ظهر قبله مع البغدادي وغيره، ولكن ذلك التأويل لم يكن مستقرًا في المذهب إلا بعد

الجويني، ثم تطور الأمر مع الرازي ومن بعده، فأدخلوا في المذهب الأشعري عددًا من المواد والمقدمات الفلسفية في الاستدلال على الصفات الإلهية، وتوسعوا كثيرًا في نقد أدلة أصحابهم وإثارة الاعتراضات عليها.

الأصل الثاني: حقيقة الإيمان، وقد استقر المذهب الأشعري على تبني الإرجاء، وإخراج العمل من مسمى الإيمان، فحقيقة الإيمان عندهم راجعة إلى التصديق، فمن صدق فقد آمن، والعمل الظاهر من مكملات الإيمان وآثاره وليس من أركانه.

الأصل الثالث: القدر، وقد اختلفت أقوالهم في الموقف من أفعال العباد، واستقر المذهب الأشعري عند جمهور أتباعه على تبني الجبرية المتوسطة، وحقيقتها: أن الإنسان لا تأثير له في فعله، وأن الفعل الواقع منه لا يؤثر فيه إلا قدرة الله تعالى، وهو مجرد محل للفعل وآلة له فقط، وقد صرح بكون مذهب الأشعري في القدر جبريا عدد من أتباعه.

وللمذهب الأشعري آثار متعددة في قدر كبير من الأصول: كالتحسين والتقبيح ونفي التعليل والسببية، ولها آثار بليغة على ما يقرر في المذهب في كثير من القضايا العقدية، وسيأتي لها مزيد تفصيل.

الفرقة الرابعة: الماتريدية، وسموا بذلك نسبة إلى رئيسهم أبي منصور، محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت:٣٣٣هـ)، وهو من المعاصرين لأبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ)، وكان أبو منصور على المذهب الحنفي في الفقه؛ ولهذا انتشرت طريقته في الحنفية، ولا تكاد تجد ماتريديا إلا وهو حنفي، فكل ماتريدي حنفي، وليس كل حنفي ماتريديا، لأن بعض الحنفية من أتباع مدرسة أهل السنة والجماعة.

والدارس لا يكاد يجد تعريفًا للماتريدية في كتب المقالات، مع أن بعضهم ترجم للمعاصرين الذين كانوا في عصر الماتريدي، ويبدو أن سبب ذلك راجع إلى أن الماتريدي كان بعيدًا عن حاضرة العالم الإسلامي، حيث كان يعيش في بلاد ما وراء النهر في بلاد سمرقند وبخارى.

ويمكن أن نعرف الاتجاه الماتريدي فنقول: **هو التيار العقدي الذي**

يسلك طريقة أبي منصور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ) في دراسة علم العقيدة.

وقوله: «**الذي يسلك**» مقصود، فإن الماتريدية حققوا اتباع شيخهم في دراسة العقيدة، ولم يخرجوا عما قرره من أصول المنهج، وأنت ترى أنا عبرنا هنا بـ«يسلك»، وفي المذهب الأشعري عبرنا بـ«ينتسب»؛ لأن الأشاعرة لم يبقوا على طريقة الأشعري، وإنما غيروا وزادوا، وأما الماتريدية فلم يخالفوا أبا منصور الماتريدي، ولأجل هذا فالمذهب الماتريدي لم يظهر فيه من التطور والانتقال في البحث العقدي كما ظهر في المذهب الأشعري.

وقوله: «**طريقة أبي منصور الماتريدي في دراسة علم العقيدة**» يقصد به أن الماتريدي له طريقة خارجة عن طريقة أئمة السلف في دراسة العقيدة، فقد سلك طريقة ابن كلاب، وهي نصرة مذهب أهل الحديث بالطريقة الكلامية.

ولأبي منصور الماتريدي جهود كبيرة في الرد على المعتزلة، وكتابه المشهور، المسمى «التوحيد»، هو في الحقيقة رد على بعض أئمة المعتزلة في العقائد.

وهو متقارب جدًا في العقائد مع أبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ) مع أنه لم يلتق به، وقد اختلف العلماء والباحثون في تفسير هذا التقارب[١] فقيل: لأن الخصم متحد، فحين كان خصمهم المخالف لهم في الغالب هم المعتزلة اتحدت آراؤهم، **وقيل**: للاتفاق في الهدف، فأبو الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ) أراد أن يجمع بين المدرسة الكلامية ومدرسة أهل السنة والجماعة، وكذلك أبو منصور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ)، فلما اتحد الهدف بينهما تقاربًا في العقائد، **وقيل**: للاتحاد في المصدر: أي أن كلًا منهما سلك طريقة ابن كلاب، فلما اتحد المصدر الذي أخذوا منه تقاربوا في العقائد، وهذا القول هو الأقرب للصحة.

ولما كان التقارب بين أبي الحسن والأشعري وأبي منصور الماتريدي كثيرًا وقويًا اجتهد الباحثون في تحديد هذه المسائل، فألفوا فيها وجمعوا، وقد

---

(١) انظر: الماتريدية دراسة وتقويما، أحمد الحربي (٤١٩).

اختلفوا في ذكر عدد المسائل التي اختلف فيها المذهب الأشعري عن المذهب الماتريدي مع الإقرار بالتقارب الشديد، **فقيل**: إنها أربعون مسألة، **وقيل**: إنها عشرون مسألة، **وقيل**: إنها ثلاث عشرة مسألة، **وقيل**: إنها خمسون مسألة، وقيل غير ذلك[1].

والمذهب الماتريدي لا يقل في الضخامة عن المذهب الأشعري، بل هو صنوه، فقد شمل كل المسائل العقدية، فمن الصعب تلخيص أفكاره في هذا الموضوع، ولكنا سنشير إلى حاصل ما استقر عليه في أهم أصول العقائد.

الأصل الأول: الصفات، فقد أثبت الماتريدية ثماني صفات، هي صفات المعاني عند الأشاعرة وزادوا عليها صفةً، وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين، وهي الصفة التي يحصل بها المعدوم من العدم إلى الوجود، وأما الصفات الخبرية، الوجه واليدان والقدمان، لم يقروا بها على ظاهرها، وإنما حملوها على التأويل أو التفويض، وأما الصفات الاختيارية، التي يفعلها الله بمشيئته واختياره، فقد أرجعوها جميعًا إلى صفة التكوين، ومعناها: إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ويقصدون به فعل الله الذي يؤثر في المعدومات ويحولها إلى أمور وجودية، وهي صفة قديمة عندهم، وبناء عليه، فهم لا يقرون بالصفات الاختيارية كما يقر بها أئمة السلف؛ لأنهم يقولون: فعل الله (التكوين) قديم، وأما آثاره فهي حادثة، فالحدوث يتعلق بآثاره وليس به.

الأصل الثاني: حقيقة الإيمان، فقد تبنى الماتريدية مذهب الإرجاء، فذهب جمهورهم إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وذهب بعضهم إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان، واتفقوا على إخراج العمل الظاهر من حقيقة الإيمان.

الأصل الثالث: القدر، وقد اختلفت أقوالهم في الموقف من أفعال العباد، ففي بعضها أن قدرة الله تؤثر في أصل فعل العبد وقدرة العبد تؤثر في

---

(١) انظر: الماتريدية دراسة وتقويما، أحمد الحربي (٤٩٤).

صفته، وفي بعضها أن للعبد إرادة تجعله مستقلًا في أفعاله، وقاربوا بذلك قول المعتزلة.

الفرقة الخامسة: الكرامية، وسموا بذلك نسبة إلى رئيسهم محمد بن كرام السجستاني (ت:٢٥٥هـ)[١]، وقد استطاع ابن كرام أن يكوّن له أتباعًا وأنصارا، وكانت لهم طريقة مخصوصة في بناء العقائد والاستدلال عليها، وبات لهم انتشار واسع في سجستان ونواحيها، ومما يدل على ذلك أن عددًا من العلماء ألفوا في الرد عليهم، كما صنع أبو يعلى الفراء (ت:٤٥٨هـ) وغيره، فلو لم يكن لهم انتشار لما حرص أحد على الرد عليهم، وكثير من علماء الأشاعرة يكرر التنبيه على مخالفة الكرامية في عدد من المسائل العقدية، وحين ذهب أبو عبد الله الرازي (ت:٦٠٦هـ) إلى بلاد ما وراء النهر كانت له مناظرات طويلة مع الكرامية[٢]، وذكر عبد القاهر البغدادي (ت:٤٢٩هـ) إلى أن بدعتهم بلغت الآلاف في وقته[٣].

وكانت لهم صراعات طويلة مع الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، ولكن كثيرًا من تراثهم المكتوب لم يصل إلينا، وإنما وصل إلينا ما نقله غيرهم عنهم، وقال عنهم الذهبي (ت:٧٤٨هـ): «كانت الكرامية كثيرين بخراسان، ولهم تصانيف، ثم قلوا، وتلاشوا»[٤].

وقد ذكر عدد من العلماء أن ابن كرام سلك مسلك علم الكلام، وفي وصفه يقول ابن حجر (ت:٨٥٢هـ): «العابد، المتكلم، شيخ الكرامية»[٥]، وفي بيان حقيقة منهج ابن كرام الكلامي وأصوله يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «قام أيضًا أبو عبد الله محمد بن كرام بسجستان ونواحيها ينصر مذهب أهل

---

(١) اختلف العلماء في ضبط اسم ابن كرام، فقيل: بكسر الكاف وفتح الراء المخففة، وقيل: بفتح الكاف وفتح الراء المخففة، وقيل: بفتح الكاف، وفتح الراء المشددة. انظر: ضبط الأعلام، أحمد تيمور باشا (١٧٠).

(٢) ذكرها الرازي في كتاب خاص، طبع باسم مناظرات الرازي.

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (١٨٩).

(٤) سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٤).

(٥) لسان الميزان (٦/ ٤٧٨).

السنة والجماعة، والمثبتة للصفات والقدر وحب الصحابة وغير ذلك، ويرد على الجهمية والمعتزلة والرافضة وغيرهم، ويوافقهم على أصول مقالاتهم التي بها قالوا ما قالوا، ويخالفهم في لوازمها، كما خالفهم ابن كلاب والأشعري، لكن هؤلاء منتسبون إلى السنة والحديث، وابن كرام منتسب إلى مذهب أهل الرأي»[(١)].

ولكن اللوازم التي أخذ بها الكرامية مختلفة عن اللوازم التي أخذ بها الأشعرية والماتريدية حين سلموا للمعتزلة ببعض الأصول الكلامية، ولأجل هذا مال الكرامية إلى المبالغة في الإثبات لبعض الصفات حتى وصفوا بالمشبهة من قبل أتباع علم الكلام.

ومن الأصول الكلامية التي سلم بها الكرامية القول بأن جنس الحوادث ليس قديما، والقول بأن الله تعالى لم يكن متصفًا بجنس الصفات الاختيارية ثم اتصف بها، يقول ابن تيمية بعد أن ذكر قول الجهمية في الصفات الاختيارية: «وطوائف غير هؤلاء من الهاشمية والكرامية وغيرهم يسلمون لهم أن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وينازعونهم في كون الجسم لا يخلو من الحوادث، ويجوزون وجود جسم ينفك من قيام الحوادث به، ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك»[(٢)].

ومع عدم نقل تراث الكرامية إلينا فلن نستطيع أن نحرر أقوالهم بتفصيل في أصول العقائد، إلا أن هناك أقوال عديدة منقولة عنهم في عدد من الأصول، تعطي تصورًا لا بأس به عن حقيقة قولهم.

الأصل الأول: الصفات، فالمشهور عن الكرامية أنهم بالغوا في إثبات بعض الصفات حتى دخلوا في تحديد الكيفيات، فدخلوا في عدد من التفاصيل المتعلقة بصفة الاستواء هي من قبيل الدخول في الكيفية[(٣)]، وأثبتوا الجسمية لله

---

(١) شرح الأصفهانية (٣٧٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٤٦).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق، البغدادي (٢١٦)، والملل والنحل، الشهرستاني (١/ ١١٢).

تعالى، وقالوا: الله جسم، وفسروا الجسم بأنه القائم بنفسه، وسموا صفات الله أعراضا[1].

وأقروا بالصفات الاختيارية ـ على خلاف الأشعرية والماتريدية ـ ولكنهم قالوا: إن جنسها حادث، فهم لا يقولون مثلا: كلام الله تعالى متعلق باختياره وإرادته، ولكنهم يقولون: إن جنس كلام الله تعالى لم يكن ثم كان، فالله تعالى كان معطلا عن الكلام، ثم حدثت له صفة الكلام، فخالفوا بذلك مذهب أهل السنة.

الأصل الثاني: حقيقة الإيمان، فقد اشتهر عنهم أنهم يقولون: حقيقة الإيمان هي قول اللسان، فمن قال فقد آمن[2].

الأصل الثالث: في القدر، وقولهم موافق لمذهب أهل السنة والجماعة، فأثبتوا لقدرة العبد تأثيرًا في فعله، فقد نقل الشهرستاني عن ابن الهيصم ـ وهو من أئمة الكرامية ـ قوله: «نحن نثبت القدر خيره وشره من الله تعالى، وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها، ونثبت للعبد فعلًا بالقدرة الحادثة ويسمى ذلك: كسبا، والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولا لا مخلوقًا للباري تعالى، تلك الفائدة هي مورد التكليف، والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب»[3].

ولهم أقوال منقولة عنهم في عدد من الأبواب العقدية، كباب النبوة والإمامة وغيرهما.

الفرقة السادسة: السالمية، وسموا بذلك نسبة إلى أبي الحسن أحمد بن محمد بن سالم (ت:٢٩٧هـ) وابنه أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم (ت:٣٥٠هـ)، وقد عرف ابن سالم وابنه بالتصوف، وتأثرا بعلم الكلام، وأخذا ببعض أصوله، وكان لهما أتباع يتبنون آراءهما، ومن أشهر أتباعهما أبو

---

(١) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني (١/ ١٠٩)، ودرء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ٣٠٦).
(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري (١/ ٢٢٣).
(٣) الملل والنحل (١/ ١١٣).

طالب الصوفي المشهور صاحب «قوت القلوب»، يقول الذهبي في وصف ابن سالم: «وكان له أحوال ومجاهدات، وعنه أخذ أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب، وهو آخر أصحاب سهل التستري وفاة، وقد خالف أصول السنة في مواضع، وبالغ في الإثبات في مواضع»[1]، وقال السلمي: «محمد بن أحمد بن سالم، أبو عبد الله البصري، ولد أبي الحسن بن سالم، روى كلام سهل، وهو من كبار أصحابه، وله أصحاب يسمون: السالمية، هجرهم الناس لألفاظ هجنة أطلقوها وذكروها»[2]، ووصف السلمي يفسر ما ينقله عدد من العلماء عنهم من المقالات الغريبة، كما سيأتي بيانه.

وذكر ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) أن من أتباعهم أبا علي الأهوازي (ت:٤٤٦هـ) الذي ألف في مثالب أبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ)، حيث يقول: «وهؤلاء وقع في كلامهم أشياء أنكروا بعض ما وقع من كلام أبي طالب في الصفات ـ من نحو الحلول وغيره ـ أنكرها عليهم أئمة العلم والدين ونسبوهم إلى الحلول من أجلها؛ ولهذا تكلم أبو القاسم بن عساكر في أبي علي الأهوازي لما صنف هذا مثالب أبي الحسن الأشعري وهذا مناقبه وكان أبو علي الأهوازي من السالمية فنسبهم طائفة إلى الحلول»[3].

وقد ذكر عدد من العلماء أن ابن سالم والسالمية تبنوا المذهب الكلامي وتأثروا به، وفي وصفهم يقول أبو المظفر الإسفراييني (ت:٤٦١هـ) في أثناء الحديث عن الحلاج (ت:٣٠٩هـ): «وجماعة من متكلمي البصرة يقال لهم: السالمية ـ وهم من جملة الحشوية ـ يتكلمون ببدع متناقضة قبلوه، وقالوا: إنه كان صوفيا محققا»[4]، ويؤكد ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) أن السالمية ممن تأثروا بطريقة ابن كلاب الكلامية، فقال: «وكذلك سلك طريقة ابن كلاب هذه أبو الحسن بن سالم وأتباعه السالمية، والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي

---

(١) العبر في أخبار من غبر (٢/ ١٠٩).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٦/ ٢٧٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٨٣) و(٥/ ٥٥٦).

(٤) التبصير في الدين (١٣٣).

الحسن ابن الزاغوني، وهي طريقة أبي المعالي الجويني، وأبي الوليد الباجي، والقاضي أبي بكر ابن العربي، وغيرهم، لكنهم افترقوا في القرآن، وفي بعض المسائل على قولين، بعد اشتراكهم في الفرق الذي قرره ابن كلاب»[1].

ومن أقوالهم المشهورة عندهم إنكار الصفات الاختيارية، فالله تعالى لا تقوم به الصفات المتعلقة بمشيئته واختياره، واستدلوا بالحجج نفسها التي استدل بها علماء الكلام[2].

وذهبوا مع ذلك إلى أن الكلام حروف وأصوات، فاضطروا إلى أن يقولوا بمذهب خاص بهم سمي مذهب الاقترانية، وحاصله: أن كلام الله حروف وأصوات، وأنه قديم بحروفه فلا يسبق حرف من كلامه حرفًا آخر، وإنما تكلم بها جميعًا في وقت واحد، فالباء في «بسم الله الرحمن الرحيم» لم يتكلم الله به قبل السين، وإنما تكلم بهما جميعًا في وقت واحد.

ونسب إليهم أنهم يقولون: إن الله مستو على العرش بذاته، وهو في كل مكان بذاته، وهذا القول مع غرابته يقتضي الحلول، وفي بيانه يقول ابن تيمية في أثناء الحديث عن مباينة الله لخلقه: «والناس في هذه المسألة على أربعة أقوال: منهم من يقول بالحلول والاتحاد فقط كقول صاحب الفصوص وأمثاله، ومنهم من يثبت العلو ونوعًا من الحلول وهو الذي يضاف إلى السالمية أو بعضهم وفي كلام أبي طالب وغيره ما قد يقال إنه يدل على ذلك، ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولًا ولا اتحادا كقول المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم، والقول الرابع إثبات مباينة الخالق للمخلوق بلا حلول وهذا قول سلف الأمة وأئمتها»[3].

ومما نسب إليهم أن الكفار والمؤمنين يرون الله يوم القيامة، وأن الله يرى المعدومات قبل وجودها، وأن الأموات يأكلون ويشربون ويتناكحون في

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/ ٣٦٨)، وانظر: شرح الأصفهانية (٣٨١).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٤/ ٤٠).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٨٧)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٢٩٩).

قبورهم[١]، وأقوال أخرى فيها غرابة وتكلف[٢].

وقد تحدث ابن تيمية كثيرًا عن طائفة السالمية، ومما قال فيهم: «والقاضي أبو يعلى له كتاب صنفه في الرد على السالمية. وهم فيما ينازعهم المنازعون فيه ـ كالقاضي أبي يعلى وغيره وكأصحاب الأشعري وغيرهم من ينازعهم ـ من جنس تنازع الناس ـ تارة يرد عليهم حق وباطل؛ وتارة يرد عليهم حق من حقهم وتارة يرد باطل بباطل وتارة يرد باطل بحق»[٣]، ويقول في بيان حالهم: «وأما السالمية فهم والحنبلية كالشيء الواحد إلا في مواضع مخصوصة تجري مجرى اختلاف الحنابلة فيما بينهم وفيهم تصوف»[٤]، وهو لا يقصد هنا عموم الحنابلة، وإنما يقصد صنفًا مخصوصًا منهم، وهم الذين تأثروا ببعض المواد الكلامية، كابن الزاغوني وغيره، كما ذكر ذلك في بعض المواضع[٥].

المدرسة الثالثة: المدرسة الفلسفية، وسميت بهذا نسبة إلى الفلسفة، والفلسفة لفظ يوناني معرب، مركب من كلمتين: (فيلو) وتعني: محب، و(سوفيا) وتعني الحكمة، فيكون معناها في لغة اليونان: محب الحكمة أو حب الحكمة[٦].

وأما تعريف الفلسفة في الاصطلاح، فقد اختلف فيها كثيرا، وذلك لأن كل أحد يفسرها باعتبار المجال الذي يشتغل فيه، والميول التي يميل إليها، والغايات التي يرغبها، وانتهى عدد من الدارسين إلى أن الفلسفة لا يمكن تعريفها بتعريف جامع مانع، لكثرة ما فيها من الاختلاف والتنوع، ولهذا حين طرح جوزيف بوخنسكي سؤال: ما هي الفلسفة؟ قال: «مما يؤسف له أن هذا

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (٢٠/ ٣١٨).

(٢) انظر: المعتمد في أصول الدين، أبو يعلى (٢١٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٤٨٣).

(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ٦٥).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (١٧/ ٥٥).

(٦) انظر: مفاتيح العلوم، الخوارزمي(١٥٣)، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/ ١٦٠).

السؤال يعد من أصعب الأسئلة الفلسفية»[١].

وموضوع الفلسفة أوسع من موضوع علم العقيدة، فهو يشمل أصنافًا من القضايا المتعلقة بالطبيعة والرياضيات والنفس والاجتماع وغير ذلك، ولكنه يشترك مع علم العقيدة في عدد من القضايا، كموضوع الإلهيات والغيبيات والقدر ونحوها، ومن هنا كان للمشتغلين بالفلسفة ارتباط بعلم العقيدة.

ويمكن أن تُحد المدرسة الفلسفية في علم العقيدة فيقال: **هي اتجاه علمي ذو أصول محددة يعتمد في دراسة علم العقيدة على المواد الفلسفية المنقولة عن الفلاسفة.**

وقوله: «اتجاه علمي ذو أصول محددة»، وصف شامل يشمل المدارس العلمية كلها، سواء كانت عقدية أو فقهية أو لغوية أو غيرها.

وقوله: «يعتمد في دراسة علم العقيدة»، وصف مقيد يخرج كل المدارس العلمية، ويقتصر على المدارس العقدية فقط.

وقوله: «على المواد الفلسفية المنقولة عن الفلاسفة»، وصف مقيد، يخرج كل المدارس العقدية الأخرى، فالخاصية التي تميز المدرسة الفلسفية عن غيرها في علم العقيدة أنها تعتمد من حيث الأصل في بناء تصوراتها ومقولاتها في أصول العقائد على المادة المنقولة عن فلاسفة اليونان أو غيرهم، وهذا المعنى غير موجود في المدارس العقدية الأخرى.

أما المدرسة السنية فالأمر فيها جلي بين، فإنها تعتمد من حيث الأساس على الوحي وما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه.

وأما المدرسة الكلامية، فهي وإن كانت تتضمن قدرًا من المواد الفلسفية إلا أن فيها قدرًا كبيرًا ليس منقولا عن الفلسفة، وإنما هو من إبداعات علماء الكلام أنفسهم، ولديهم إقرار بأصل التسليم للوحي والنصوص الشرعية، ولديهم معارضة بينة للمنهج الفلسفي، واعتمادهم على المواد الفلسفية ليس لأجل كونها منقولة عن الفلاسفة، وإنما لأجل كونهم يرونها صحيحة مستقيمة.

---

(١) مدخل إلى الفلسفة (١٥).

وأما المدرسة الكشفية، فهي وإن كانت تتضمن قدرًا من المواد الفلسفية ـ كحال علم الكلام ـ إلا أن فيها قدرًا كبيرًا ليس منقولا عن الفلسفة، كما سيأتي بيانه.

وقوله: «المواد الفلسفية»، معنى واسع، يشمل الأدلة والمضامين الفلسفية، فاعتمادهم على ما عند الفلاسفة ليس مقتصرًا على الأدلة الفلسفية فقط، وإنما على جملة مما عليه الفلاسفة من المقولات والتصورات والمصطلحات.

والمادة الفلسفية التي اعتمدت عليها المدرسة الفلسفية العقدية وتنطلق منها في بناء مقولاتها متنوعة، بعضها منقول عن الفلاسفة اليونان وبعضها منقول عن غيرهم، والمنقول عن اليونان متنوع، بعضه عن أرسطو وبعضه عن غيره، وإن كان الأكثر عن أرسطو، فإن أشهر الفلاسفة المعروفين في العالم الإسلامي وأقواهم تأثيرا، الكندي (ت: ٢٥٢هـ)، والفارابي (ت: ٣٣٨هـ)، وابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، وابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، جميعهم ينتسبون إلى الفلسفة الأرسطية[(١)]، المسماة: الفلسفة المشائية، وسميت بذلك لأن أرسطو كان من عادته أن يلقي دروسه على طلابه وهو يمشي، وهم يحتفون حوله[(٢)].

وأتباع المدرسة الفلسفية انقسموا في موقفهم من الشريعة إلى نمطين:

النمط الأول: من يرى أن الشريعة لم تأت بالحق في نفس الأمر، وإنما أتت بخيالات تقرب الحقيقة للناس، ولا تبينها لهم، وممن تبنى هذا النمط الفارابي (ت: ٣٣٨هـ)، فقد ذكر أن كل ما تقرره الفلسفة بالبرهان فإن الملة والشريعة تقرره بالخيالات المقربة للحقيقة[(٣)]، وكذلك ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) فإنه يقول مستنكرا: «أين النصوص التوحيدية المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي تدعو إليه حقيقة هذا الدين القيم؟!... وأين الإشارة إلى

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (١/ ٣٥٨).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم (١١٣).

(٣) انظر: الحروف (١٣١).

الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم؟!»[1].

وقد اختلف أتباع هذا النمط: هل كان النبي ﷺ يعلم الحق في نفس الأمر أم لا؟ على موقفين، فمنهم من ذهب إلى أنه لا يعلم الحق في نفس الأمر، ولهذا فضل الفيلسوف على النبي، والفلسفة على الدين في القوة واليقين كما هو ظاهر صنيع الفارابي ومبشر بن فاتك[2]، وجعل ابن تيمية من هذا الصنف باطنية الشيعة كالإسماعيلية وغيرهم[3]، ومنهم من ذهب إلى أنه كان يعلم الحق في نفس الأمر، ولهذا ذهب إلى أن النبي أكمل من الفيلسوف، كما هو ظاهر صنيع ابن سينا[4].

ولكن عددًا من الدارسين المعاصرين ذكروا أن نسبة تفضيل الفيلسوف على النبي إلى الفارابي أو ابن سينا ليست صحيحة[5]، وذكروا أقوالًا للفارابي وابن سينا فيما يدل على خطأ تلك النسبة، فالفارابي يقرر بأن النبي مثل الفيلسوف يمكنه أن يصل إلى العالم العلوي بواسطة عقله، وأن فيه قوة فكرية تمكنه من الوصول إلى العالم العلوي حيث يتقبل الأوامر الإلهية، ويقول عن النبي: «الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه»[6]، ويجعل النبي مختصًا برسالة تحقق السعادة بخلاف الفيلسوف.

وأما ابن سينا فإنه يقول عن النبي: «النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلهم»[7].

---

(١) الرسالة الأضحوية (١٠٠)، وانظر: منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (١/٣٥٦).

(٢) انظر: تحصيل السعادة، الفارابي (١٨٤، ١٨٥)، مجموع الفتاوى (٠٧/٥٨٩).

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/١٥٦).

(٤) انظر: رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة ـ (٩٥)، وانظر: شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية (٢١٣) فقد ذكر ابن تيمية أن ابن سينا يفضل النبي على الفيلسوف.

(٥) انظر: الخطأ في نسبة الأقوال إلى أصحابها، عبد اللطيف عمر عبد الحميد (٤٢١ ـ ٤٢٧).

(٦) الملة (٤٤).

(٧) رسالة إثبات النبوة ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ (١٢٣).

ولكن مع صحة هذه الأقوال، فإن الإشكال ما زال باقيا، فإن ظاهر كلامهما أن الفيلسوف مساو للنبي في قدراته العقلية، وأنهما يشتركان في الوصول إلى العوالم العلوية، وإن كان يقع الافتراق بينهما في تلقي الوحي والمجيء به، وهذا المذهب يتضمن قدرًا عاليًا من التقليل من شأن النبوة.

ومقتضى قول الفلاسفة في النبوة وصف النبي ﷺ بالجهل بالدين، أو وصفه ﷺ بعدم بيان الحق، وكلاهما أمر شنيع جدا، يقول ابن تيمية في التعليق على هذين الموقفين وبيان شناعتهما: «ومن كان أبعد عن الحق علمًا وعملًا كالقرامطة والمتفلسفة الذين يظنون أن الرسل ما كانوا يعلمون حقائق العلوم الإلهية والكلية، وإنما يعرف ذلك بزعمهم من يعرفه من المتفلسفة، ويقولون: خاصة النبوة هي التخييل، ويجعلون النبوة أفضل من غيرها عند الجمهور لا عند أهل المعرفة، كما يقول هذا ونحوه الفارابى وأمثاله، مثل مبشر ابن فاتك، وأمثاله من الإسماعيلية، وآخرون يعترفون بأن الرسول علم الحقائق، لكن يقولون: لم يبينها، بل خاطب الجمهور بالتخييل، فيجعلون التخييل في خطابه لا في علمه كما يقول ذلك ابن سينا وأمثاله»[1].

ولكن يشكل على هذا التقرير أن الفارابي نقل عنه أنه يدعو إلى تعظيم الشريعة، فقد قال: «ينبغي لمن أراد الشروع في علم الحكمة أن يكون شابا، صحيح المزاج، متأدبا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولًا، ويكون صينا عفيفًا متحرجا صدوقا، معرضًا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة، والمكر والحيلة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلًا على أداء الوظائف، غير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بأدب من آداب السنة، ويكون معظمًا للعلم والعلماء ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب، وآلة لكسب الأموال، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٥٦).

(٢) تتمة صوان الحكمة، البيهقي (١٦).

ولكن قد يقال: إن هذا التقرير ليس فيه أن الشريعة تعبر عن الحقيقة، وإنما غاية ما فيه أنها تتضمن تشريعات فاضلات لا بد من الالتزام بها، وقد يقال: إن هذا الكلام موجه للطالب المبتدئ في طلب الحكمة، وليس لمن تعمق فيها وعرف الحقائق.

النمط الثاني: من يرى أن الشريعة أتت بالحق في نفس الأمر، ومن أشهر من تبنى هذا النمط ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ)، لكنه فرق بين حال العامة وحال الخاصة، فقرر بأن العوام يجب عليهم الأخذ بالظاهر، وأما الخواص فيجب عليهم الأخذ بالباطن، وقرر بأن ما في الباطن يخالف ما في الظاهر، حيث يقول: «الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق، وصنف من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة، وصنف من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة»[١].

وقد بين حكم الصنف الأول فقال: «أما الجمهور الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية ففرضهم إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلا»[٢]، وبين أن حكم الصنف الأخير ـ أهل الحكمة ـ عدم الأخذ بالظاهر، ومجانبته، وبين أنه لا يجوز لهم إظهار باطنهم للعوام: «والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول»[٣].

تنبيه:

لم نقل في حد المدرسة الفلسفية: «من حيث الأساس»، كما قلنا في حد المدرسة السنية والكلامية، وذلك راجع إلى أن الأصل الغالب في

---

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (٥٨).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المدرسة الفلسفية أنها لا تعتبر الشريعة طريقة لبيان الحق إما لكل الناس أو لبعضهم، ولأجل هذا فهم لا يعتبرونها، إلا على جهة التأسيس لمدرستهم وتسويغها، وليس على جهة أنها تبين الحق للناس كلهم، وهذا بخلاف المدرسة السنية بالجملة والمدرسة الكلامية في الجملة، أي: إن المدرسة السنية تقوم على أن المصدر الأولي منحصر في الوحي، وإن المدرسة الكلامية ترى أن الشريعة منقسمة؛ بعضها المصدر الأولي فيه العقل، وبعضها المصدر الأولي فيه الوحي.

ومع أن المدرسة الفلسفية تنطلق من المواد الفلسفية المنقولة وتجعلها معيارًا للحق وميزانا لقبول المقولات العقدية وغيرها إلا أن أشهر أتباعها صرحوا بأن ما هم عليه لا يخالف الشريعة، وفي هذا يقول الكندي (ت:٢٥٦هـ): «ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعًا بالمقاييس العقلية»[(١)]، ويقول ابن سينا (ت:٤٢٨هـ): «فقد دللت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبه فإنها بريئة منهم»[(٢)]، ويقول ابن رشد (ت:٥٩٥هـ): «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع: فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[(٣)].

تنبيه:

من الخطأ الحديث عن المدرسة الفلسفية بكلام يشعر أنهم متفقون على مقولاتهم، فإن بينهم من الخلاف الكبير والشقاق الواسع ما الله به عليم، فلا يصح منهجيا حكاية قول على أنه يمثلهم جميعا.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية (٢٤٤).

(٢) في أقسام العلوم العقلية ـ ضمن تسع رسائل في الحكمة ـ ابن سينا (٩٤).

(٣) فصل المقال لابن رشد (ص٩٦).

وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «ليس للفلاسفة مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد والنبوات والشرائع، بل وفي الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات المشاهدة والعقليات التي لا ينازع فيها أحد. ومن حكى عن جميع الفلاسفة قولًا واحدًا في هذه الأجناس، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف مقالاتهم، بل حسبه النظر في طريقة المشائين أصحاب أرسطو كثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وبرقلس من القدماء، وكالفارابي وابن سينا وأبو الفتوح السهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأبي البركات ونحوهم من المتأخرين، وإن كان لكل من هؤلاء في الإلهيات والنبوات والمعاد قول لا ينقل عن سلفه المتقدمين، إذ ليس لهم في هذا الباب علم تستفيده الأتباع، وإنما عامة علم القوم في الطبيعيات، فهناك يسرحون ويتبجحون، وبه وبنحوه عظم من عظم أرسطو، واتبعوه؛ لكثرة كلامه في الطبيعيات وصوابه في أكثر ذلك، فأما الإلهيات فهو وأتباعه من أبعد الناس عن معرفتها»[١].

الفرق بين المدرسة الكلامية والمدرسة الفلسفية:

كثيرا ما يخلط عدد من طلبة العلم بين المدرسة الكلامية والمدرسة الفلسفية، ويحسب أنهما شيء واحد، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، فهمًا مدرستان مختلفتان في الأصول والمنطلقات، وفي المقولات والنتائج، وإن كان بينهما قدر مشترك في عدد من الأصول والمقولات، وتلزم عن منهجهما لوازم مشتركة، ولكن يبقى مع ذلك لكل مدرسة سمتها ومنهجها الخاص.

وما يزال الصراع بين المدرستين قائما، فقد ألف الفارابي (ت:٣٣٨هـ) وابن سينا (ت:٤٢٨هـ) وابن رشد (ت:٥٩٥هـ) في نقد المسالك الكلامية

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٣٥٧).

والحجج التي اعتمدوا عليها، وألف المتكلمون في المقابل أكثر منهم في الرد على المسالك الفلسفية ونقض مقولاتها.

وإدراك القواسم المشتركة بين المدرستين والفروق المنهجية من أهم ما ينبغي على طالب العلم تحصيله؛ لأن ذلك من أقوى ما يساعده على إدراك حقيقة كل مدرسة والوقوف على طبيعتها، وقد اهتم عدد من العلماء بجمع الفروق بين المدرستين، ومن أولئك عثمان أفندي المعروف بـ«مستجي زاده» (ت: ١١٥٠هـ) في كتابه: المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء، فقد ذكر فيها قدرًا من المسائل التي اختلف فيها الفلاسفة مع المتكلمين، وقدرًا من المسائل التي اتفقوا فيها.

وسنركز هنا على أهم الفروق المنهجية التي تميز بين المدرستين:

الفرق الأول: من حيث التسليم للوحي، وحقيقة الفرق أن كثيرًا من الفلاسفة يرون أن الشريعة لم تبين الحق في نفس الأمر، وإنما استعملت عبارات تخييلية لتقريب الحق للناس، والمتكلمون يقولون: إن الشريعة بينت الحق في نفس الأمر لجميع الناس، ولكنها استعلمت مجازات اللغة في عدد من الأصول والعقائد.

ففي باب الصفات مثلًا اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن ظاهر النصوص التشبيه، ولكن الفلاسفة يقولون: الشريعة قصدت ذلك التشبيه لأن التخييل هو المناسب للناس، ولم تقصد إلى بيان الحق، والمتكلمون يقولون: إن الشريعة لم تقصد التشبيه، وإنما استعملت المجازات في التعبير عن الحق في نفس الأمر.

فكثير من الفلاسفة ينطلق من أن خطاب الشريعة غير مفيد للحقيقة ولا موصل لها، ولأجل هذا يقول ابن سينا (ت:٤٢٨هـ) في بيان طبيعة خطاب الشرائع: «إن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كانت غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة؛

فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!»[1]، ويقول مؤكدا المعنى السابق: «لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا المهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»[2].

وأما ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) فإنه استعمل أسلوبا موهما، فقد ذكر أن الشريعة بينت الحق وقصدت إليه، ولكنه جعل الحق هو المطابق لما كان عليه الحكماء اليونان، وأرسطو بالخصوص، وما خالفه فهو ليس بحق، وإن كان مناسبًا لإصلاح العامة والجمهور.

وقد ذكر هذا المعنى ـ أعني: أن التفريق بين الفلسفة وعلم الكلام من جهة التسليم للوحي ـ عدد من العلماء، وفي ذلك يقول مستجي زاده (ت: ١١٥٩هـ): «اشتهر أنهم قالوا: إن إدراك حقائق الأشياء، وإدراك أحوالها وأوصافها إن كان بطريق البحث والنظر وترتيب المقدمات، فإن التزم أصحاب هذا النظر ملة من الملل، فهم المتكلمون، وإلا فهم المشائيون»[3]، ويقول: «فرق بين تشبث الفلسفي بمقتضيات العقول وبين تشبث أهل القبلة، لأن أهل لقبلة يتشبثون بها على أن المراد بالمعقول مراد الشارع ولا يخالف شريعته في نظره»[4].

وعدد من علماء الكلام طفقوا في تعريفهم لعلم الكلام يشيرون إلى هذا المعنى، يقول الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): «الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات، من المبدأ والمعاد، على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة»[5].

ومع أن هذا التقرير صحيح من حيث الجملة، إلا أن المتكلمين لم يحققوا الخضوع لقانون الشريعة في كل العقائد، وإنما عارضوا بعدد من

---

(١) الأضحوية، ابن سينا (ص١٠٣).
(٢) الأضحوية (ص٩٧ ـ ٩٨).
(٣) المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والفلاسفة (٤١).
(٤) المرجع السابق (٤٦).
(٥) التعريفات (١٨٥).

المعارضات العقلية، فأضحى يلزمهم قدر من اللوازم الباطلة التي تلزم عن المنهج الفلسفي.

وفي التنبيه على ذلك الفرق بين المدرستين وما يلزم كل مدرسة من اللوازم المشتركة يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) في سياق نقده لقول المتكلمين بأن الأصل في بعض أصول الدين للعقل وليس للوحي: «نحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما من أفصح بحقيقة قوله: وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك، فهذا لكلامه مقام آخر.

فإن الناس في هذا الباب أنواع: منهم من يقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال والصفات، ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض، ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقًا دون الأفعال وبعض الصفات، ومنهم من لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد، ومنهم من لا يقر بذلك أيضًا في الأمر والنهي، بل يسلك طريق التأويل في الخبر والأمر جميعًا لمعارضة العقل عنده، كما فعلت القرامطة الباطنية، وهؤلاء أعظم الناس كفرًا وإلحادا»[١].

الفرق الثاني: من حيث المادة المعتمدة، فأتباع المدرسة الكلامية يعتمدون من حيث الأصل على مادة عقلية هي خليط من عدد من المواد، بعضها منقول عن غيرهم وبعضها ليس كذلك، وأما أتباع المدرسة الفلسفية ـ المشائية ـ فيعتمدون من حيث الأصل على المادة المنقولة عن أرسطو وأفلاطون، وإن كان بعضهم قد يدخل فيها غيرها، إما على جهة الخلط وإما على جهة الاختيار، ولكن الأصل لديهم هي الفلسفة المشائية.

فابن رشد (ت:٥٩٥هـ) يرى أن الحق لا يتوصل إليه إلا بالبرهان، وذكر

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٧٦).

أن الحق لا يعرفه إلا أهل البرهان، وإذا أطلق البرهان في كلامه فالمراد به ما هو منقول عن الفلسفة الأرسطية، ويقول: «إن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به، فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، فهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقًا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا، فإن كان موافقا، فلا قول هنالك، وإن كان مخالفا، طلب هنالك تأويله»[1].

فهذا الكلام يدل على أن المعتبر عند ابن رشد (ت:٥٩٥هـ) في البناء والاستدلال هو المادة المنقولة عن أرسطو، التي يسميها البرهان.

ولأجل هذا جعلوا وجود الفلاسفة هو المنقذ للناس من الضلال والحيرة، وسبيلهم في تحقيق النجاة، يقول الفارابي (ت:٣٣٨هـ) واصفا أفلاطون وأرسطو: «هذان الحكيمان همًا مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، متممان لأواخرها، وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر»[2]، ويقول في وصفهما: «بينا أنه ليس لأحد من أهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائق من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع ما لأرسطوطاليس وقبله لأفلاطون ولمن يسلك سبيلهما... ولولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما... لكان الناس في حيرة ولبس»[3]، ويقول ابن رشد (ت:٥٩٥هـ) عن أرسطو: «ما أعجب شأن هذا الرجل! وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية! حتى كأنه الذي أبرزته العناية

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال (٣٢).

(٢) الجمع بين رأي الحكيمين (٨٠).

(٣) الجمع بين رأي الحكيمين (١٠٢ ـ ١٠٣).

الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني»[1].

الفرق الثالث: من حيث دائرة إعمال المادة، وهذا الفرق هو نتيجة الفرقين السابقين، فأتباع المدرسة الكلامية لا يعملون المواد العقلية في كل ما جاءت به الشريعة، وإنما يعملونها فيما يظنون أنه أصل لثبوت الشريعة، ولهذا اشتهر عندهم تقسيم العقائد إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما لا يثبت إلا بالعقل، والثاني: ما لا يثبت إلا بالنقل، والثالث: ما يثبت بالعقل والنقل، ولا يجعلون ما لديهم من مواد وحجج عقلية أصلًا ومنطلقا ومعيارا إلا في النوع الأول، ومن أشهر الأبواب العقدية الداخلة في هذا النوع: باب الصفات وباب القدر، ولأجل هذا كثر تأويل المتكلمين فيهما واتسع عندهم تحريف النصوص الواردة فيهما.

وأما أتباع المدرسة الفلسفية، فإن جمهورهم ـ وخاصة الفارابي وابن سينا ـ يرون أن المواد الفلسفية ينبغي أن تكون عمدة في كل ما يتعلق بالدين، ولأجل هذا كان تأويل أصول العقائد وتحريف نصوصها عندهم أوسع مما عند المتكلمين، بل تحريفهم شمل كل قضايا الدين.

ولأجل هذا فإن الفارابي (ت:٣٣٨هـ) انتقد المتكلمين على أنهم تعاملوا مع الشريعة على أنها تبين الحق، وما هي إلا خيالات في نفسها، فإنه حين ذكر أن الملة ـ الدين ـ: «إنما تعلم الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع»[2]، وأنها: «إنما يلتمس بها تعليم الجمهور الأشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يأتي لهم فهم ذلك، بإقناع أو تخييل أو بهما»[3]

وذكر أن صناعة الكلام ـ علم الكلام ـ أخذت: «تلك المثالات والخيالات على أنها هي الحق اليقين، والتمست تصحيحها بالأقاويل»[4].

---

(١) تلخيص كتاب البرهان (٢١٣)، وانظر أقوالًا أخرى لابن رشد: ابن رشد والرشدية، رينان (٧١)، ووحدة العقل العربي، جورج طرابيشي (١٣٣)، والعقل والتنوير، عاطف عراقي (٥٩).

(٢) الحروف (١٣٢).

(٣) المرجع السابق (١٣١).

(٤) المرجع السابق (١٣١).

وبعد أن ذكر أن الشرائع إنما أتت بالتقريب والتخييل وليس ببيان الحقيقة طبق ذلك على أمور المعاد فقال: «وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير منسجمة، بعيدة عن إدراك بداية العقول لحقيقتها، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبهًا بالدلالة عليها، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة للأفهام»[1].

ولأجل هذا تأول جمهور الفلاسفة كثيرًا من الحقائق الشرعية بما يتفق مع المواد الفلسفية التي ينطلقون منها، فتأولوا جميع الغيبيات، كالملائكة والعرش والكرسي وما في الجنة وما في النار وغيرها، بل تأولوا العبادات العملية، كالصلاة والزكاة ونحوها تأويلات باطنية، بحجة أنها لا يراد بها الحقيقة[2].

وأما ابن رشد (ت:٥٩٥هـ) فإنه مع تأويله الباطني لكثير من الغيبيات الشرعية إلا أنه لم يتأول التشريعات العملية ولم يقلل من شأنها، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «أما عقلاء هذه الطائفة الباطنية، مثل ابن رشد هذا وأمثاله، فإنهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العلميات، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها، وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة، وابن سينا كان مضطربًا في ذلك لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها»[3].

تنبيه:

ويدخل في المدرسة الفلسفية: أتباع الخطاب الحداثي المعاصر، وهو

---

(١) الأضحوية (٥٠).

(٢) انظر: سر الصلاة ـ ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ـ جمع: محي الدين الكردي (١١)، وانظر جمعًا لمقالات الفلاسفة في الموقف من العبادات: إسقاط التكاليف، عادل الشبيتي، الفصل الخامس.

(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٢٦٨).

اتجاه فكري يقوم على مبدأ التاريخية والنسبة، وأن الأفكار مرتبطة بواقعها وتتغير بتغيره.

وأتباع هذا الاتجاه لا يخالفون أتباع المدرسة الفلسفية في تبني المنهج الباطني مع النصوص، وإن كانوا يختلفون عنهم في بعض المنطلقات والنتائج[١].

المدرسة الرابعة: المدرسة الكشفية، وسميت بذلك نسبة إلى الكشف، وهو نظرية واسعة تقوم على أن العلم الحق هو ما ينكشف للإنسان وينجلي من خلال داخله وكيانه الخاص، ولا يقوم على النظر العقلي ولا الاستدلال البرهاني.

والمدرسة الكشفية بهذا المعنى أوسع من علم العقيدة، وهي متعددة المشارب والمنطلقات، ولها امتداد في عدد من الثقافات والعصور، وظهرت مذاهب وتيارات دينية وفلسفية تتبناها وتأخذ بها، فهي من المذاهب الشمولية التي لها مقولات في القضايا الطبيعية والنفسية والإلهية وغيرها، ولكنها تشترك مع علم العقيدة في عدد من الأصول، ووجد في العالم الإسلامي من يتبناها ويأخذ بها، ومن هنا صح جعلها مدرسة من المدارس العقدية.

ويمكن أن تسمى هذه المدرسة بالمدرسة الإشراقية؛ لكون الاتجاه الإشراقي الفلسفي أحد أهم الاتجاهات المكونة لها.

ويمكن جعل المدرسة الإشراقية ضمن الاتجاه الفلسفي؛ لأن العادة الغالبة عند كتاب الفلسفة أنهم يقسمونها إلى اتجاهين: الاتجاه البرهاني المشائي والاتجاه الإشراقي، ولكن فصل الحديث عنها في قسم مستقل؛ لأن معنى الكشف المعتمد عند بعض التيارات في دراسة علم العقيدة أوسع من معنى الإشراق الفلسفي.

ويمكن أن يقال في تعريف المدرسة الكشفية: **هي اتجاه علمي ذو أصول محددة يعتمد في دراسة علم العقيدة على المواد المبنية على الكشف وما في حكمه.**

---

(١) انظر: مقال: الاتجاه الباطني في تشكله الجديد، د. سلطان العميري، وهو منشور في الشبكة.

وقوله: «اتجاه علمي ذو أصول محددة»، وصف شامل يشمل المدارس العلمية كلها، سواء كانت عقدية أو فقهية أو لغوية أو غيرها.

وقوله: «يعتمد في دراسة علم العقيدة»، وصف مقيد يخرج كل المدارس العلمية، ويقتصر على المدارس العقدية فقط.

وقوله: «على المواد المبنية على الكشف وما في حكمه»، وصف مقيد، يخرج كل المدارس العقدية الأخرى، فالخاصية التي تميز المدرسة الكشفية عن غيرها أنها تعتمد على ما ينكشف للنفس وينقدح فيها من المعاني والإلهامات وتجعلها حجة في بناء العقائد والتصورات.

فأتباع المدرسة الإشراقية يجعلون ما يتوصلون إليه عن طريق الكشف وما في حكمه الأساس الأولي في بناء العقائد والمعيار الذي يحاكمون النصوص الشرعية الواردة فيها إليه، والميزان الذي يحكمون من خلاله على قضايا العقيدة وأصولها، والحجة المعتمدة فيها.

وما يتوصلون إليه عن طريق الكشف ليس مقتصرًا على الحجج الاستدلالية، وإنما هو معنى عام، ومواد متنوعة، بعضها متعلق بالحجج وبعضها متعلق بمقدمات الفهم للنصوص ونحو ذلك.

وفي بيان حالهم وحال غيرهم يقول ابن تيمية: «وآخرون يعترفون بأن الرسل علموا الحق وبينوه لكن يقولون: لا يمكن معرفته من كلامهم بل يعرف بطريق آخر: إما المعقول عند طائفة؛ وإما المكاشفة عند طائفة؛ إما قياس فلسفي؛ وإما خيال صوفي.

ثم بعد ذلك ينظر في كلام الرسول فما وافق ذلك قبل وما خالفه؛ إما أن يفوض؛ وإما أن يؤول.

وهذه طريقة كثير من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة؛ وهي طريقة خيار الباطنية والفلاسفة الذين يعظمون الرسول وينزهونه عن الجهل والكذب لكن يدخلون في التأويل، وأبو حامد الغزالي لما ذكر في كتابه طرق الناس في التأويل، وأن الفلاسفة زادوا فيه حتى انحلوا، وأن الحق بين جمود الحنابلة

وبين انحلال الفلاسفة، وأن ذلك لا يعرف من جهة السمع بل تعرف الحق بنور يقذف في قلبك؛ ثم ينظر في السمع: فما وافق ذلك قبلته وإلا فلا. وكان مقصوده بالفلاسفة المتأولين خيار الفلاسفة وهم الذين يعظمون الرسول عن أن يكذب للمصلحة، ولكن هؤلاء وقعوا في نظير ما فروًا منه نسبوه إلى التلبيس والتعمية وإضلال الخلق بل إلى أن يظهر الباطل ويكتم الحق»[١].

وقد انقسمت التيارات المتبعة لهذه المدرسة إلى نمطين:

النمط الأول: الاتجاه الكشفي الإلهامي الصوفي، وهذا الاتجاه يقوم على أن الرسول علم الحق وبينه، ولكن لا بد من معايرته بما يوصل إليه الكشف، فإن وافقه أخذ به وإن خالفه أول أو فوض، وأتباع هذا النمط يجعلون طريق الوصول إلى الكشف قائم على مجاهدة النفس وتصفيتها.

وهذا الاتجاه يتبناه عدد كبير من الصوفية، وفي بيانه يقول الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في بعض كتبه عن التأويل: «دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموفقون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماع، ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له قدم، ولا يتعين له موقف»[٢].

ويقول أبو الفضل الأحمدي (ت: ٩٤٢هـ): «لا تقطعوا بما علمتموه من الكتاب والسنة ولو كان حقًا في نفسه»[٣].

وقد استخدم أتباع هذا النمط عددًا من المصطلحات والمقولات في تقرير موقفهم، ومنها: الكشف، والمراد به المعاني التي تحصل للنفس من غير نظر ولا استدلال ولا حس، نتيجة المجاهدة والمصابرة، وله طرق ووسائل متعددة عند الصوفية.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٥٦).

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ١٠٤).

(٣) طبقات الأولياء، الشعراني (٢/ ١٥١)

ومنها: الإلهام، والمراد به هو العلم الذي يقذفه الله في نفس المكلف من غير نظر ولا حس ولا استدلال، ولا فرق بين الإلهام وبين الوحي عند بعض الصوفية، يقول الغزالي: «ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة»[(١)]، وذكر الشعراني أن بعضهم أنكر قول بعض الصوفية: حدثني قلبي عن ربي، فقال له ذلك الصوفي: «لا إنكار؛ لأن المراد: أخبرني قلبي عن ربي من طريق الإلهام، الذي هو وحي الأولياء»[(٢)].

ومنها: الذوق، يقول الجرجاني في بيان المراد به: «الذوق في معرفة الله: عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره»[(٣)].

ومن خلال هذه المفاهيم وغيرها بنى كثير من المتصوفة لأنفسهم منهجًا استدلاليا يعتمدون عليه في بناء مقولاتهم عن أصول العقائد من غير اعتماد على نصوص الكتاب والسنة.

النمط الثاني: الاتجاه الإشراقي الفلسفي، والمراد به المدرسة الكشفية التي تعتمد على المواد المنقولة عن الاتجاه الفلسفي الذي يقوم على الاعتماد على الإشراقات والأنوار وتحصيل العلوم من خلاله، وهذا النمط يرى أن الكشف يحصل من المعارف الإشراقية المتعلقة بالأنوار[(٤)]، وليس من طريق العبادة والمجاهدة، فالمعرفة عندهم تنقدح في العقل عند تجريد النفس من المواد الجسمية، فهي قائمة على التجريد وليس على التجويع والتقشف الصوفي.

وقد تبنى هذا النمط عدد من أتباع الفلسفة، كالفارابي وابن سينا في بعض كلامهما وابن طفيل، ومن أشهر من يمثل هذا النمط شهاب الدين أبو

(١) إحياء علوم الدين (١٩/٣).

(٢) طبقات الأولياء، الشعراني (٦٨/٢)

(٣) التعريفات (١٠٧).

(٤) يعني المعرفة التي تنقدح في النظر، ويزعمون أنها أنوار تشرق عليها من خارجها.

الفتوح السهروردي المقتول سنة (ت:٥٨٧هـ)، فقد أسس للمذهب الإشراقي وقعد له وألف فيه، وفي بيان حقيقة هذا المذهب يقول قطب الدين الشيرازي (ت:٧١٠هـ): «ونعني بحكمة الإشراق أي: حكمة الكشف، ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة، الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول، فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق، فنسبت حكمتهم إلى الإشراق، الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية»[١].

ويقول في بيان وسائل المعرفة الإشراقية الكشفية: «العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية وبحثية نظرية، فالقسم الأول يعني به معاينة المعاني والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي أو نصب تعريف حدي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية، متفاوتة، بسلب النفس عن البدن»[٢].

وذكر أبو الفتوح السهروردي (ت:٥٨٧هـ) مصدره في الحكمة الكشفية فقال: «وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله ﷻ، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون، صاحب الأيد والنور، وكذلك من قبله من زمان والد الحكماء، هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة، مثل ابنادقلس وفيثاغورس وغيرهما»[٣].

وذكر أبو الفتوح السهروردي (ت:٥٨٧هـ) بأن الإشراق هو المصدر المعصوم المنجي من الشكوك والأوهام، حيث يقول: «الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية... وكما شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها، ثم بنينا عليها علوما صحيحة ـ كالهيئة وغيرها ـ فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء، ثم نبني عليها، ومن ليس هذا سبيله، فليس من الحكمة في شيء،

---

(١) شرح حكمة الإشراق، السهروردي (١/ ٢٢٥).

(٢) شرح حكمة الإشراق (١/ ٢١٢)، وانظر: المرجع ذاته (١/ ٢٢٨، ٢٤١).

(٣) حكمة الإشراق ـ ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق ـ (٢/ ١٠).

وستلعب به الشكوك»[1].

وذكر الشهرزوري (ت: بعد ٦٨٧هـ) أن الحكمة الإشراقية ترى أن الشريعة لم تبين الحقيقة للناس، وإنما استعملت الأمثلة التقريبية والتخيلات؛ لأن إدراك الحقائق كما هي لا يستطيعها العوام، ولو أبانت الحقيقة لهم لكانت سببًا في هلاكهم[2].

وذكر أن ممن يدخل في الحكمة الإشراقية الأنبياء المتلقين للوحي وكثيرًا من فلاسفة بلاد فارس وغيرهم، فكل هؤلاء لهم اتصال بالعقل وفاضت عليهم أنواره[3]، وكرر أبو الفتوح السهروردي بأن الأنبياء وأساطين الحكمة يشتركون فيما شاهدوه في أرصادهم الروحانية[4].

وحين ذكر أبو الفتوح السهروردي (ت:٥٨٧هـ) بعض النصوص الشرعية قال: «ولست أورد هذه الأشياء لتكون حجة، بل نبهت بها تنبيها، والشواهد من الصحف وكلام الأقدمين مما لا يحصى»[5].

فالحجة عندهم فيما يحصل من الفيوض النورانية، وليست فيما يأتي في ظاهر الوحي، وكثيرًا ما يؤكد بأن العبرة بما حصله حكماء الإشراق وبلغوا إليه في تجلياتهم، فهو الحق الذي لا مرية فيه، وهو الميزان الذي توزن به كل العقائد والمقولات.

---

(١) حكمة الإشراق ـ ضمن مجموعة شيخ إشراق ـ (١٣/٢).

(٢) انظر: شرح حكمة الإشراق (٢٣٦/١).

(٣) انظر: حكمة الإشراق ـ ضمن مجموعة شيخ إشراق ـ (١١/٢)، وشرح حكمة الإشراق (٢٣٩/١).

(٤) انظر: المرجع السابق(١٥٦/٢).

(٥) المرجع السابق (١٦٤/٢).

المبحث السابع

موضوع علم العقيدة وخرائطه

المراد بالموضوع: المجال الذي يبحث فيه العلم، ويجول في أرجائه، وقد اختلفت المدارس العقدية في تحديد موضوع علم العقيدة، وكل مدرسة تحدده بناء على طبيعة أصولها ومنطلقاتها وتصوراتها.

وقد اختلف علماء الكلام في تحديد موضوع علم العقيدة، فقال بعضهم: موضوعه: ذات الله وصفاته والممكنات من حيث مبدؤها ومعادها، وقال بعضهم: موضوعه: المعلومات، فيشمل ما يعم الموجود والمعدوم والحال وهي حالة بين الوجود والعدم، وقال بعضهم: موضوعه ما يجب وما يستحيل وما يجوز لله ولرسوله، وما يتعلق بالكتب المنزلة والسمعيات، وقيل غير ذلك[1].

وأما عند مدرسة أهل السنة والجماعة، فإن الأمر مختلف عما هو عليه في المدارس الأخرى، ومن أتقن المسالك المؤدية إلى كشف موضوع علم العقيدة وتحديد أصول الموضوعات التي يذكرها أئمة السلف في رسائلهم وكتبهم العقدية، فإن ذلك يكشف بوضوح عن الموضوعات التي كان أئمة السلف يدرجونها في البحث العقدي ويدخلونها ضمن دائرة علم الاعتقاد.

والرسائل والكتب التي ألفها أئمة السلف في بيان الاعتقاد متنوعة، بعضها مطول وبعضها مجمل، وبعضها شامل وبعضها مخصص في موضوعات

(١) انظر: شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني (١/ ١٧٣)، وحاشية الأمير على شرح اللقاني لجوهرة التوحيد (٤٨).

معينة، وسنقتصر على عرض أصول الموضوعات لواحد وعشرين كتابًا عقديا، هي من أهم الكتب التي تعتمد عليها المدرسة السنية في دراسة علم العقيدة وأشهرها كذلك.

لا جرم أن استعراض هذه الكتب له ثلاث فوائد أساسية: **الأولى**: الوقوف على أصول الموضوعات التي يتحدث عنها علماء المدرسة السنية في علم الاعتقاد، **والثانية**: الكشف عن الخرائط والتراتيب التي كانوا يعتمدونها في ترتيب كتبهم وتقسيم عرض الموضوعات فيها، **والثالثة**: التعريف المجمل بأهم كتب العقيدة، فإن من أهم ما يحتاجه طالب العلم عن الكتب معرفة أصول ما يتضمنه كل كتاب.

الكتاب الأول: اعتقاد أهل الأثر، عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ ذكر الشهادتين والتوحيد. ٢ ـ القدر. ٣ ـ الصحابة ومنزلتهم وفضائلهم. ٤ ـ الإمامة والسمع والطاعة. ٥ ـ القول في القرآن. ٦ ـ مسألة الإيمان. ٧ ـ القبر ومسائله. ٨ ـ مسائل اليوم الآخر (الحوض والشفاعة والميزان). ٩ ـ رؤية الله يوم القيامة. ١٠ ـ وجوب التسليم للوحي.

الكتاب الثاني: أصول السنة، عبد الله بن الزبير الحميدي (ت: ٢١٩هـ) (ذكرها في آخر كتابه المسند)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ القدر. ٢ ـ مسألة الإيمان. ٣ ـ الموقف من الصحابة. ٤ ـ القول في القرآن. ٥ ـ الرؤية يوم القيامة. ٦ ـ الموقف من مجمل الصفات (مع ذكر صفة اليدين والاستواء على العرش). ٧ ـ القول في التكفير خلافًا للخوارج، وحكم تارك أركان الإسلام.

الكتاب الثالث: رسالة في الاعتقاد، قتيبة بن سعيد (ت: ٢٤٠هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ القدر. ٢ ـ وجوب الأخذ عن الوحي. ٣ ـ ترك الجدال في الدين. ٤ ـ المسح على الخفين. ٥ ـ السمع والطاعة. ٦ ـ الصلاة على من مات من أهل القبلة. ٧ ـ مسألة الإيمان. (وكررها في آخر الرسالة). ٨ ـ القول في القرآن. ٩ ـ الشهادة بالجنة والنار. ١٠ ـ إنكار التكفير

بالذنوب. ١١ ـ الموقف من الصحابة. ١٢ ـ الرؤية يوم القيامة. ١٣ ـ القبر. ١٤ ـ مسائل اليوم الآخر. (الميزان والحوض، الشفاعة، خروج العصاة من النار). ١٥ ـ خروج الدجال. ١٦ ـ رجم الزاني. ١٧ ـ الموقف من أئمة السلف. ١٨ ـ مسألة العلو والاستواء. ١٩ ـ الجنة والنار مخلوقتان.

الكتاب الرابع: أصول السنة، الإمام أحمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ) رواية عبدوس، وأصول ما تضمنه:

١ ـ التمسك بالوحي وترك البدع. ٢ ـ ترك الجدل والجلوس مع أهل البدع. ٣ ـ منهج الاستدلال بالنصوص. ٤ ـ القدر. ٥ ـ القول في القرآن وما يتعلق به. ٦ ـ الرؤية يوم القيامة. ٧ ـ رؤية النبي ﷺ لربه. ٨ ـ مسائل اليوم الآخر (الميزان والحساب والحوض). ٩ ـ القبر وما يتعلق به. ١٠ ـ الشفاعة. ١١ ـ المسيح الدجال ونزول عيسى عليه السلام. ١٢ ـ مسألة الإيمان. ١٣ ـ الموقف من الصحابة وتفاضلهم وفضلهم. ١٤ ـ السمع والطاعة. ١٥ ـ قتال اللصوص والخوارج. ١٦ ـ الشهادة بالجنة والنار. ١٧ ـ رجم الزاني. ١٨ ـ حكم من انتقص أحدًا من الصحابة. ١٩ ـ مفهوم النفاق. ٢٠ ـ الموقف من نصوص الوعيد. ٢١ ـ الجنة والنار مخلوقتان. ٢٢ ـ الصلاة على أهل القبلة.

الكتاب الخامس: رسالة في الاعتقاد، الإمام أحمد بن حنبل (ت:٢٤١هـ) رواية مسدد بن مسرهد، وأصول ما تضمنه: ١ ـ الحث على لزوم السنة، ووجوب تقديم الكتاب والسنة على ما عداهما. ٢ ـ الموقف من الجهم والجهمية. ٣ ـ مسألة الإيمان وما يتعلق بها، والرد على المعتزلة. ٤ ـ الموقف من الصحابة والرد على الرافضة.(ثم كرره مرة أخرى). ٥ ـ مسألة القدر. ٦ ـ الرؤية يوم القيامة. ٧ ـ الإيمان بالأنبياء. ٨ ـ اليوم الآخر: (الصراط والميزان والحوض والشفاعة). ٩ ـ الإيمان بالعرش والكرسي. ١٠ ـ القدر وما يتعلق به. ١١ ـ ذكر الدجال. ١٢ ـ حجية إجماع أهل السنة. ١٣ ـ التحذير من البدع. ١٤ ـ الشهادة بالجنة. ١٥ ـ عدد من العبادات العملية: (رفع اليدين في الصلاة، والجهر بآمين، لا نكاح إلا بولي، تحريم نكاح المتعة، الطلاق بالثلاث، التكبير في صلاة الجنائز،

والمسح على الخفين، وصلاة الليل والنهار مثنى، ولا صلاة بعد العيد، وتحية المسجد والوتر بركعة، والإقامة فرادى). ١٦ ـ السمع والطاعة. (وكرره مرة أخرى). ١٧ ـ مجمل الاعتقاد في الصفات. ١٨ ـ التحذير من الجدل والمراء.

الكتاب السادس: رسالة في الاعتقاد، علي بن المديني (ت:٢٤٣هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ الإيمان بالقدر. ٢ ـ القول في القرآن. ٣ ـ مسائل اليوم الآخر: (الميزان والحساب والحوض). ٤ ـ القبر وما يتعلق به. ٥ ـ الشفاعة. ٦ ـ الإيمان بالدجال ونزول عيسى عليه السلام. ٧ ـ مسألة الإيمان. ٨ ـ الموقف من الصحابة. ٩ ـ السمع والطاعة. ١٠ ـ قتال اللصوص والخوارج. ١١ ـ الشهادة بالجنة والنار. ١٢ ـ التكفير ومغفرة الذنوب. ١٣ ـ رجم الزاني. ١٤ ـ حقيقة النفاق. ١٥ ـ الموقف من أحاديث الوعيد. ١٦ ـ الجنة والنار مخلوقتان. ١٧ ـ الحث على حب أئمة السلف.

الكتاب السابع: رسالة في أصول السنة، محمد بن يحيى الذهلي (ت:٢٥٨هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مسألة الإيمان. ٢ ـ مسألة القدر وما يتعلق به. (وكرره مرة أخرى). ٣ ـ القول في القرآن. ٤ ـ ترك الجدل والمراء في الدين. ٥ ـ السمع والطاعة. ٦ ـ الموقف من الصحابة. ٧ ـ إنكار تكفير أهل الذنوب. ٨ ـ الشهادة بالجنة والنار. ٩ ـ حكم ترك الصلاة. ١٠ ـ رجم الزاني. ١١ ـ الجنة والنار مخلوقتان. ١٢ ـ الرؤية يوم القيامة. ١٣ ـ القول في أسماء الله. ١٤ ـ مسائل اليوم الآخر.

الكتاب الثامن: اعتقاد أهل السنة، أبو زرعة الرازي (٢٦٤هـ) وأبو حاتم الرازي (ت:٢٧٧هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مسألة الإيمان. ٢ ـ القول في القرآن. (ثم ذكر حكم من قال: مخلوق، ونحوه). ٣ ـ القول في القدر. ٤ ـ الموقف من الصحابة. ٥ ـ الاستواء على العرش. ٦ ـ الرؤية يوم القيامة. ٧ ـ اليوم الآخر: (البعث، الجنة والنار، الصراط والميزان، الحوض والشفاعة، وخروج العصاة من النار). ٨ ـ القبر وما يتعلق به. ٩ ـ حكم أهل

الكبائر. ١٠ ـ السمع والطاعة. ١١ ـ التعامل مع أهل القبلة. ١٢ ـ حكم الفرق العقدية: (المرجئة والقدرية والجهمية والرافضة والخوارج). ١٣ ـ علامة أهل البدع. ١٤ ـ منهج التعامل مع أهل البدع.

الكتاب التاسع: السنة، حرب الكرماني (ت:٢٨٠هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مجمل اعتقاد أهل السنة. ٢ ـ مسألة الإيمان وما يتعلق بها. ٣ ـ حكم بعض الفرق: (المرجئة، الجهمية، الرافضة). ٤ ـ مسألة القدر، وما يتعلق بها. ٥ ـ مباحث الإمامة، والسمع والطاعة. ٦ ـ قضية الفتن، ومنها: الدجال. ٧ ـ مسألة القبر وما يتعلق به. ٨ ـ مباحث اليوم الآخر: (الحوض، الصراط، الميزان، المرور، الجنة والنار، والشفاعة). ٩ ـ مبحث الصفات: (الكلام والقرآن، الاستواء، الحجب، النزول). ١٠ ـ مباحث الرؤيا والأحلام. ١١ ـ الصحابة وفضائلهم. ١٢ ـ فضل العرب والموالي. ١٣ ـ في تعدد الأنبياء. ١٤ ـ الموقف من أهل الرأي وأبي حنيفة.

الكتاب العاشر: السنة، ابن أبي عاصم (ت:٢٨٧هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ ذم اتباع الهوى. ٢ ـ الحث على لزوم السنة وحكم تاركها. ٣ ـ موضوع الافتراق وحديثه. ٤ ـ مسألة القدر، وما يتعلق بها (مطول). ٥ ـ الرؤية يوم القيامة. ٦ ـ مباحث الصفات: (النزول، الكلام، اليدين، الضحك، العجب، الاستواء). ٧ ـ بعض مباحث اليوم الآخر: (الحوض، الشفاعة، الورود على النار). ٨ ـ مباحث القبر. ٩ ـ بعض الفرق: (الخوارج، المرجئة، الرافضة). ١٠ ـ مباحث الإمامة، والسمع والطاعة. ١١ ـ فضائل الصحابة. ١٢ ـ فضائل قريش. ١٣ ـ فضائل أهل البيت.

الكتاب الحادي عشر: السنة، عبد الله ابن الإمام أحمد (ت: ٢٩٠هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ حكم الجهمية. ٢ ـ قول أئمة السلف في القرآن. ٣ ـ باقي الصفات: (الإصبع، الصورة، النزول، الرؤية). ٤ ـ مسألة الإيمان، وما يتعلق بها. ٥ ـ مسألة القدر، وما يتعلق بها. ٦ ـ الموقف من المبتدعة: (عمرو بن عبيد، والجهمية). ٧ ـ الرد على الجهمية. ٨ ـ مسائل في الخلافة

الراشدة. ٩ ـ مسألة القبر وما يتعلق به. ١٠ ـ فرقة الخوارج. ١١ ـ الموقف من أبي حنيفة.

الكتاب الثاني عشر: صريح السنة، ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ فضل أئمة السلف وتاريخ حدوث البدع. ٢ ـ القول في القرآن وما يتعلق به. (ثم كرر الحديث في مسألة اللفظ). ٣ ـ إثبات الرؤية يوم القيامة. ٤ ـ القول في القدر وأفعال العباد. ٥ ـ القول في الصحابة. ٦ ـ مسألة الاسم والمسمى. ٧ ـ التحذير من تقويل أحد ما لم يقله.

الكتاب الثالث عشر: قصيدة الحائية، ابن أبي داود (ت: ٣١٦هـ)، وأصول ما تضمنته: ١ ـ الحث على التمسك بالسنة. ٢ ـ مبحث الصفات: (الكلام والقرآن، الرؤية، اليمين، النزول). ٣ ـ مبحث الصحابة وما يتعلق به. ٤ ـ مبحث القدر وما يتعلق به. ٥ ـ مبحث القبر. ٦ ـ اليوم الآخر: (الشفاعة، الحوض، الميزان). ٧ ـ مبحث الإيمان وما يتعلق به. ٨ ـ مصدرية الوحي. ٩ ـ اتباع أهل الحديث.

الكتاب الرابع عشر: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، أبو جعفر الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، وهو كتاب غير مرتب، وليس محررا في عدد من المواضع، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مجمل القول في التوحيد. ٢ ـ تقرير قدم الصفات. ٣ ـ القول في القدر وأفعال العباد وما يتعلق بها. (وقد كرره أكثر من سبع مرات). ٤ ـ منزلة النبي ﷺ. ٥ ـ القول في القرآن. ٦ ـ إنكار التشبيه. ٧ ـ إثبات الرؤية يوم القيامة. ٨ ـ وجوب التسليم. ٩ ـ مجمل القول في الصفات. ١٠ ـ إثبات المعراج. ١١ ـ إثبات الحوض. ١٢ ـ إثبات الشفاعة. ١٣ ـ إثبات الميثاق. ١٤ ـ إثبات اللوح والقلم. ١٥ ـ إثبات العرش والكرسي. ١٦ ـ الإشارة إلى صفة العلو والاستواء. ١٧ ـ إثبات الخلة لإبراهيم. ١٨ ـ الإيمان بالملائكة. (وكرر الحديث عن بعض أفرادهم). ١٩ ـ الإيمان بالكتب. ٢٠ ـ حكم أهل القبلة وحكم تكفيرهم بالذنب. ٢١ ـ حكم الأمن، واليأس من مكر الله. ٢٢ ـ مسألة الإيمان وما يتعلق بها. ٢٣ ـ

الموقف من نصوص الكتاب والسنة. ٢٤ ـ مبحث الولاية. ٢٥ ـ حكم أهل الكبائر. ٢٦ ـ مبحث الإمامة والسمع والطاعة. ٢٧ ـ الشهادة بالجنة والنار. ٢٨ ـ إشارة إلى قضية التكفير. ٢٩ ـ الحث على اتباع السنة والجماعة. (وكرره مرة أخرى). ٣٠ ـ الولاء والبراء. ٣١ ـ مسألة المسح على الخفين. ٣٢ ـ الإيمان بعذاب القبر. ٣٣ ـ الإيمان باليوم الآخر وما فيه. ٣٤ ـ الجنة والنار مخلوقتان الآن. ٣٥ ـ انتفاع الأموات بدعاء الأولياء. ٣٦ ـ الموقف من الصحابة. ٣٧ ـ الموقف من أئمة السلف. ٣٨ ـ مبحث الأولياء والكرامات. ٣٩ ـ مبحث أشراط الساعة. ٤٠ ـ تحريم تصديق الكاهن والعراف. ٤١ ـ الإسلام دين الله، وصفته.

الكتاب الخامس عشر: الشريعة، أبو بكر الآجري (ت: ٣٦٠)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ الأمر بلزوم الجماعة والتحذير من الفرق. ٢ ـ مبحث الافتراق وأفراد الفرق. ٣ ـ الحث على التمسك بالسنة وآثار الصحابة. ٤ ـ الفتنة وطريقة التعامل معها. ٥ ـ مسألة القرآن وما يتعلق به. ٦ ـ مسألة حقيقة الإيمان وما يتعلق به. ٧ ـ مسألة القدر وما يتعلق به (مطول). ٨ ـ مسألة الرؤية يوم القيامة. ٩ ـ الكلام على عدد من الصفات: (الضحك، الكلام، النزول، الأصابع، اليدين، وغيرها). ١٠ ـ مسألة الشفاعة. ١١ ـ الحوض وما يتعلق به. ١٢ ـ القبر وما يتعلق به. ١٣ ـ نزول عيسى عليه السلام. ١٤ ـ مسائل اليوم الآخر: (الميزان، الجنة والنار...). ١٥ ـ فضائل النبي ﷺ وصفاته ومعجزاته. ١٦ ـ فضائل الصحابة رضي الله عنهم (مطول).

الكتاب السادس عشر: اعتقاد أئمة أهل الحديث، أبو بكر الإسماعيلي (ت: ٣٧١هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مجمل اعتقاد أهل السنة. ٢ ـ مجمل اعتقادهم في الأسماء والصفات. ٣ ـ الكلام على عدد من أفراد الصفات: (اليدين، المشيئة، العلم، القرآن، النزول ـ ذكرها بعد القدر ـ). ٤ ـ القدر وأفعال العباد. ٥ ـ الرؤية. ٦ ـ مسألة الإيمان. ٧ ـ مسائل اليوم الآخر: (الشفاعة، الحوض، المعاد، الحساب). ٨ ـ القبر، وما يتعلق به. ٩ ـ ترك

الخصومة في الدين. ١٠ ـ مبحث الصحابة وما يتعلق به. ١١ ـ مسألة السمع والطاعة. ١٢ ـ ضابط دار الإسلام. ١٣ ـ مسألة الاستحقاق. ١٤ ـ مسألة الرزق. ١٥ ـ الشياطين والسحر. ١٦ ـ الحث على تعلم العلم. ١٧ ـ الكف عما شجر بين الصحابة. ١٨ ـ لزوم الجماعة. ١٩ ـ وصف أهل السنة والجماعة.

الكتاب السابع عشر: اعتقاد ابن أبي زيد القيرواني (ت:٣٨٦هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مسألة الإيمان. ٢ ـ القول في الصفات. ٣ ـ القول في القدر. ٤ ـ نبوة النبي ﷺ. ٥ ـ الإيمان بقيام الساعة وما يقع فيها: (الجنة والنار، الشفاعة، الموازين، الصحائف، الصراط، الحوض). ٦ ـ مسألة الإيمان. ٧ ـ مصير الأرواح. ٨ ـ القبر. ٩ ـ القول في الصحابة. ١٠ ـ السمع والطاعة. ١١ ـ اتباع السلف. ١٢ ـ ترك الجدال والمراء.

الكتاب الثامن عشر: الإبانة، ابن بطة (ت:٣٨٧هـ)، ولم يصل إلينا الكتاب كاملا، وأصول ما تضمنه: ١ ـ وجوب طاعة الله ورسوله. ٢ ـ وجوب لزوم الجماعة والتحذير من الفرقة. ٣ ـ مبحث الفتن والتحذير منها. ٤ ـ مبحث الإيمان والرد على المرجئة. ٥ ـ مبحث القدر، والرد على القدرية. ٦ ـ مبحث الصفات والرد على الجهمية، وحكمهم، ومنها: (الرؤية، الضحك، السمع والبصر، الغضب، الرضا، الحجب، التعجب، الاستواء على العرش، الصورة، اليد وصفاتها) ٧ ـ فضائل الصحابة.

الكتاب التاسع عشر: أصول السنة، ابن أبي زمنين (ت:٣٩٩هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ الحث على لزوم السنة واتباع الأئمة. ٢ ـ مبحث الصفات: (العرش والكرسي، الحجاب، النزول، محاسبة العباد، الرؤية) ٣ ـ اللوح والقلم. ٤ ـ الجنة والنار مخلوقتان وباقيتان. ٥ ـ بعض أعمال الملائكة: (الحفظ، وقبض الروح). ٦ ـ القبر وما يتعلق به. ٧ ـ اليوم الآخر: (الحوض، الصراط، الميزان، الشفاعة). ٨ ـ أشراط الساعة (طلوع الشمس من مغربها، خروج الدجال، نزول عيسى). ٩ ـ القدر وما

يتعلق به. ١٠ ـ مسألة الإيمان والأسماء والأحكام. ١١ ـ الوعد والوعيد. ١٢ ـ السمع والطاعة. ١٣ ـ النهي عن مجالسة أهل الأهواء. ١٤ ـ حكم أهل الأهواء.

الكتاب العشرون: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (ت:٤١٨هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ الحث على السنة ولزوم الجماعة. ٢ ـ جمع عقائد أئمة الأثر. ٣ ـ قضية التوحيد وصفات الله تعالى (القرآن وما يتعلق به (مطول)، صفة الاستواء، العلم، السمع والبصر، النزول، الرؤية). ٤ ـ مسألة القدر وما يتعلق به. ٥ ـ نبوة النبي ﷺ وفضائله ومعجزاته. ٦ ـ مسألة الإيمان وما يتعلق بها. ٧ ـ مسألة الكبائر، والتوبة. ٨ ـ مسألة الشفاعة. ٩ ـ الحوض. ١٠ ـ القبر وما يتعلق به. ١١ ـ مسائل اليوم الآخر: (الجنة والنار، البعث، الميزان، الصراط، الحساب. . .). ١٢ ـ السحر وما يتعلق به. ١٣ ـ السمع والطاعة. ١٤ ـ الحديث عن الخوارج. ١٥ ـ مبحث الصحابة وفضائلهم، والرد على الرافضة. ١٦ ـ مبحث الكرامات.

الكتاب الحادي والعشرون: عقيدة السلف أهل الحديث، أبو عثمان الصابوني (ت:٤٤٩هـ)، وأصول ما تضمنه: ١ ـ مبحث الصفات: (مجمل عقيدة أهل السنة، القرآن وما يتعلق به، الاستواء على العرش، النزول). ٢ ـ الحث على اتباع السنة وترك البدع. ٣ ـ مسائل اليوم الآخر: (البعث والأهوال، الحوض والكوثر، أهل السنة وأهل النار وخلودهم). ٤ ـ مسألة الإيمان. ٥ ـ مسألة القدر وما يتعلق به. ٦ ـ الشهادة بالجنة والنار. ٧ ـ فضائل الصحابة، وإثبات خلافة الخلفاء. ٨ ـ السمع والطاعة. ٩ ـ الكف عما شجر بين الصحابة. ١٠ ـ الموقف من أزواج النبي ﷺ. ١١ ـ استحقاق الثواب والعقاب. ١٢ ـ الشيطان والسحر. ١٣ ـ عدد من الآداب والأخلاق. ١٤ ـ أهل البدع ومنهج التعامل معهم وصفاتهم. ١٥ ـ الحث على اتباع السنة، وذكر أئمة السنة. ١٦ ـ وجوب التسليم للسنة.

تعليق:

من خلال هذا العرض الذي لا يخلو من طول، نستطيع أن نحدد موضوع علم العقيدة عند علماء المدرسة السنية، ويمكن أن نقول فيه: موضوعه: أصول الإيمان وما يحتف بها من أبواب مما خالف فيه المبتدعة، كحقيقة الإيمان والموقف من الصحابة والإمامة وما يتعلق بها، ومباحث الولاء والبراء والتعامل مع الخارجين عن السنة أو الإسلام، وما يتعلق بإكمال الإيمان وفقه السلوك والرقائق، وما يميز أهل السنة عن غيرهم، ومن هنا جاء ذكر عدد من الفروع في كتب العقائد.

أصول الموضوعات:

الفصل الأول: وجوب التمسك بالكتاب والسنة ولزوم السنة والتحذير من البدعة، وفيه الحديث عن لزوم السنة وضرورة التمسك بها، ووجوب التسليم للوحي والتحذير من الابتداع وتعريف البدعة وأقسامها وأحكامها، ووجوب التسليم لنصوص الكتاب والسنة والخضوع لهما، ولزوم اقتفاء أثر الصحابة وأئمة الهدى.

الفصل الثاني: الإيمان بالله، وفيه الحديث عن تعريف الإيمان بالله ومنزلته وأنه أول واجب، وأنه يشمل أربعة أمور: **الأول**: الإيمان بوجود الله تعالى، وفيه تقرير أدلة وجوده والرد على المخالفين من الملاحدة وغيرهم، **والثاني**: الإيمان بربوبية الله، وفيه تقرير أدلة ربوبية الله، والرد على المخالفين، **الثالث**: الإيمان بأسماء الله، وصفاته، وفيه تقرير مذهب أهل السنة في أسماء الله وصفاته، وحديث عن جملة من أفراد الصفات، والرد على المخالفين مع بيان أقسامهم وأصولهم، **الرابع**: الإيمان بألوهية الله تعالى، وفيه تقرير مفهوم العبادة ووجوب إفراد الله تعالى بها وإقامة الأدلة على ذلك، وأصول العبادات وأحكامها والرد على المخالفين في ذلك، وفيه بيان مفهوم الشرك وأقسامه وأحكامه وما يدخل فيه.

الفصل الثالث: الإيمان بالملائكة، وفيه الحديث عن عالم الملائكة وما يتعلق به، ويدخل فيه الحديث عن عالم الجن والشياطين، وحديث عن مبدأ الإيمان بالغيبيات وجملة من أصولها، والرد على المخالفين في ذلك.

الفصل الرابع: الإيمان بالكتب، وفيه الحديث عن كتب الأنبياء وأسمائها وأحكامها وأحوالها، والحديث عن تحريف ما حرف منها ونحو ذلك، وحديث عن حفظ القرآن وإعجازه.

الفصل الخامس: الإيمان بالرسل، وفيه الحديث عن مفهوم النبي والرسول ومعرفة الأنبياء، وأدلة نبوتهم والحاجة إلى النبوة والرسالة، ومفهوم الوحي وطرقه، والرد على المخالفين في ذلك من الربوبيين وغيرهم، وفيه ذكر لاعتراضات النصارى وغيرهم على نبوة النبي ﷺ، وحديث عن الولاية وما يتعلق بها من الكرامات.

الفصل السادس: الإيمان باليوم الآخر، وفيه الحديث عن الموت والقبر، وعن أشراط الساعة، وعن البعث وكل ما يكون بعده إلى أن ينقسم الناس إلى فريقين: فريق في الجنة وفريق في السعير، وأحكام الجنة والنار.

الفصل السابع: مباحث القدر، وفيه الحديث عن مفهوم القضاء والقدر، وعن مراتب القدر وما يتعلق به من مسائل، وعن أفعال العباد وما تقوم عليه من أصول وما يتعلق بها من فروع، والجواب عن أهم الأسئلة المشكلة في القدر.

الفصل الثامن: حقيقة الإيمان والكفر، وفيه الحديث عن حقيقة الإيمان والكفر عند أهل السنة والجماعة وأدلة ذلك، وعن حقيقته عند المخالفين والرد على ذلك.

الفصل التاسع: الأسماء والأحكام، وفيه الحديث عن أصحاب الذنوب والكبائر، وعن حقيقة التكفير، وبيان شروطه وموانعه، وحديث عن أصول الأعمال المكفرة (أنواع الكفر والمكفرات) وعن أحكام تنزيله على المعيّنين، وعن الموقف من نصوص الوعد والوعيد.

الفصل العاشر: الولاء والبراء، وفيه الحديث عن منزلة الولاء والبراء، وعن أحكام التعامل مع الناس المسلم الصالح والمسلم العاصي والمسلم المبتدع والكافر بأنواعه.

الفصل الحادي عشر: الموقف من الصحابة، وفيه الحديث عن الصحابة وبيان فضلهم، وتفاضلهم، والحديث عن آل البيت، والرد على المخالفين في ذلك، وحديث عن مبحث التفاضل، فضل العرب وقريش ونحوه.

الفصل الثاني عشر: مباحث الإمامة والسمع والطاعة، وفيه الحديث عن منزلة الإمامة وضرورتها وطرق تحقيقها وعن أحكام التعامل مع الحكام ونحو ذلك.

الفصل الثالث عشر: استكمال الإيمان والتقوى، وفيه الحث على الإكثار من أعمال الإيمان والبر، والدعوة إلى المسارعة إلى فعل الخيرات وتنقية القلوب والجوارح من الأعمال القبيحة ونحو ذلك من أنماط السلوك القلبي والعلمي.

تنبيهات:

الأول: هذه الفصول متعلقة بمسائل العقيدة وليس بكل المسارات المندرجة ضمن علم العقيدة.

الثاني: هذه الفصول متفاوتة بعضها طويل جدا، كالفصل الثاني والسادس، وبعضها قصير، كالفصل الأول، وهذا ليس معيبا، فالعلوم الأخرى فيها الحال نفسه، فكتاب الصلاة في كتب الفقه طويل جدا، بخلاف كتاب الصيام مثلا.

الثالث: العرض لما يندرج ضمن تلك الفصول يمكن أن يكون متفاوتا، فقد يكون الكلام مذكورًا بالتفصيل وقد يكون مذكورًا بالإجمال، كما هو الحال في كتب الفقه، فهي متفقة في أصول الأبواب، ولكن أحجامها مختلفة بحسب ما يذكر في كل باب من مسائل وأحكام.

مسارات علم العقيدة:

دراسة علم العقيدة ينبغي أن تشمل مسائل العقيدة الأساسية وما يحتف بها، وما يحتف بها يختلف باختلاف العصور والمراحل والظروف، فتحديد ما يشمله علم العقيدة ينبغي أن يراعى فيه ما يدخل في صلبه وما يحتف بذلك الصلب، إما للاحتياج إليه من جهة البناء أو من جهة النقد أو من جهة التكميل والتفريع.

وبناء عليه فإن مجال علم العقيدة توسع عبر التطور التاريخي، فأضحى يشمل أمورًا أوسع من مسائل العقيدة، ولأجل هذا يمكن أن تقسم الموضوعات التي يشملها علم العقيدة إلى مسارات، وأصولها ترجع إلى عشرة مسارات أساسية:

المسار الأول: مسائل علم العقيدة، والمراد بها الأحكام المتعلقة بأصول الإيمان وما يحتف بها كالبحث في حقيقة الإيمان والإسلام والبحث في الأسماء والأحكام والموقف من الصحابة والإمامة وغير ذلك، وهو المسار الأساس، والقاعدة الصلبة التي يقوم عليها علم العقيدة من حيث الأصل.

المسار الثاني: علم الفرق، والمراد به ما يتعلق بظاهرة الافتراق العقدي: مفهومه وتاريخه والفرق المبتدعة وما يتعلق بها، ووجه دخوله في علم العقيدة: أن حدوث الافتراق وظهور الفرق له تأثير عميق في فهم مسائل العقيدة والاستدلال عليها والدفاع عن الحق فيها، فالجهل بذلك معيب في حق طالب علم العقيدة.

المسار الثالث: علم الأديان، والمراد به: ما يتعلق بعموم الأديان، وإقامة الأدلة على بطلانها وتحريفها ومنهجية الحكم عليها، ووجه دخوله في علم العقيدة: أن هذا العلم له تعلق بأصل دين الإسلام، فهو من أقوى ما يساعد على إقامة الأدلة على صحته والدفاع عنه ضد منتقصيه، وإقناع الكافرين به.

المسار الرابع: علم الكلام، والمراد به المنهج البحثي الذي ابتدعه

طائفة من المسلمين في بناء العقيدة والدفاع عنها كما سبق بيانه، ووجه دخوله في علم العقيدة: أن هذا العلم من أكثر العلوم التي أثرت في تقرير مسائل علم العقيدة والاستدلال عليها تأثيرًا منحرفا، فمعرفة حكمه ومواضع الصواب والخلل فيه من أقوى ما يساعد على حسن تصور مسائل العقيدة وبنائها والحجاج عنها.

المسار الخامس: علم الفلسفة، والمراد به المنهج البحثي الذي نقله عدد من الفلاسفة الإسلاميين عمن سبقهم وجعلوه حجة في دينهم كما سبق بيانه، ووجه دخوله في علم العقيدة: أن هذا العلم له تأثير بليغ من جهة مواده وأدلته في كثير ممن خاض في علم العقيدة من المتكلمين، ولأتباعه مقولات خاصة بمسائل العقيدة لها انتشار واسع، فلا جرم أن معرفته من أقوى ما يعين على تبصر مواضع الخلل في المنهج الكلامي ويساعد على حسن الحجاج عن المسالك الصحيحة في بناء علم العقيدة.

المسار السادس: علم الفكر، والمراد به العلم الذي يسعى إلى إنتاج مواد مخصوصة لصناعة مفاهيم وبرامج تحقق الانسجام الواقعي بين مكونات الحياة، ووجه دخوله في علم العقيدة من جهتين: **الأولى**: أن أكثر تلك التصورات الكبرى المتعلقة بالنظرة إلى الحياة والوجود قائمة على الأصول العقدية، مثل: من أنا؟ ومن أين أتيت؟ ولماذا أتيت؟ وإلى أين أذهب؟ فعلم الفكر في حقيقته فرع من فروع علم العقيدة، فلا بد من الاهتمام به وإلحاقه بأصله في الدراسة والبحث، **والثانية**: أن كثيرًا من التيارات الفكرية لديها مبادئ متعلقة بأصول الدين هي المؤثرة في أقوالها وأحكامها وتصوراتها.

المسار السابع: علم المنطق، وهو علم معروف، وهذا العلم ليس له اختصاص بعلم العقيدة، ووجه دخوله في علم العقيدة: من جهتين: **الأولى**: أن كثيرًا من قوانينه ومصطلحاته انتشرت في المباحث العقدية وأضحى فهمها مرتبطًا بإدراك تلك المصطلحات، **والثانية**: أن طالب علم العقيدة من أكثر الناس احتياجا إلى معرفة طرق التصور والاستدلال ومداخل الغلط فيهما، وعلم المنطق متضمن لذلك.

المسار الثامن: علم الجدل والمناظرة، وهو علم معروف، وهذا العلم ليس له اختصاص بعلم العقيدة، ووجه دخوله في علم العقيدة: أن مباحث العقائد من أكثر المباحث التي يكثر فيها الجدل والخصام، والخطأ في أصولها كبير وبليغ التأثير، فطالب علم العقيدة من أشد الناس حاجة إلى معرفة مسالك الجدل وقوانين المناظرة والحوار والإلزام، وعلم الجدل والمناظرة متكفل ببيان ذلك، فلا بد من معرفته إذن.

المسار التاسع: قضية الاستدلال، والمراد بها: كل ما يتعلق بعملية الاستدلال من تحديد المصادر المعتمدة في العقائد، وتحديد القواعد والضوابط في فهم تلك المصادر وكيفية إعمالها والاستدلال بها، ووجه دخول هذه القضية في علم العقيدة: أن لها أثرًا بليغًا في المقولات العقدية، بناء ونقدا، فهي بمثابة أصول الفقه لعلم الفقه، فقضية الاستدلال هي أصول فقه العقيدة، وجل الاختلافات بين المدارس العقدية مبنية على الاختلاف في تحديد المصادر أو منهجية إعمالها، كما هو الحال في أصول الفقه.

المسار العاشر: النوازل العقدية، والمراد بها الأمور الحادثة التي تتطلب نظرًا خاصًا في البناء والتأصيل، وهي أمور متنوعة بعضها متعلق بالمسائل العقدية وبعضها متعلق بالدلائل، ووجه دخولها في علم العقيدة ظاهر، فإن الوقائع الحياتية التي تتطلب بيان حكمها عقديا لا حصر لها ولا عد، وبعضها بالغ في التعقيد مبلغًا عظيما، فلا بد من تربية طالب علم العقيدة عليها وعلى التعامل معها.

وبقيت أمور متعددة يمكن أن تجعل مسارات مفردة، كقضية القواعد العقدية والفروق العقدية والتخريج العقدي، وغير ذلك، ويمكن أن تدرج هذه الأمور فيما عداها من المسارات.

وهذا التنوع إلى مسارات متعددة ليس خاصًا بعلم العقيدة، فجل العلوم الإسلامية الكبار فيها تنوع مقارب للتنوع الواقع في علم العقيدة، فعلم الفقه يتنوع إلى عدد من المسارات: مسار المسائل الفقهية، ومسار القواعد الفقهية، ومسار الفروق الفقهية، ومسار الفقه السلطاني، ومسار القانون، وغير ذلك،

وعلم أصول الفقه كذلك، فإنه يتنوع إلى مسار المسائل الأصولية المعروفة، ومسار الجدل والمناظرة، فهذه القضية يفردها عدد من العلماء بمؤلفات مخصوصة، وكذلك الحال في علم التفسير وعلوم العربية.

فمن أراد إتمام التخصص في علم العقيدة فعليه أن يجمع بين العلم بكل تلك المسارات، والتفاضل بين المختصين فيه يكون بحسب تحصيلهم لتلك المسارات وبقدر إدراكهم لما يتعلق بها من تفاصيل، ولا يشترط أن يكون تحصيل تلك المسارات على جهة التساوي، فإن كل مسار له قدر يناسبه في التخصص، وإنما الشرط أن يتحصل في كل مسار على القدر المناسب لمنزلته وتأثيره.

أما الإعراض عن تعلم تلك المسارات فهو خلل في البناء العقدي، فأنت ترى كثيرًا من المناهج والمعاهد التعليمية ليس فيها إلا مسار واحد من تلك المسارات أو اثنان، ولا تكاد تجد برنامجا يستوعب كل تلك المسارات، وهذا التقصير يؤدي إلى خلل في التصور والبناء للمنهج الحق، وإلى ضعف في الدفاع عنه، وضعف في بيان مواضع الانحراف في المدارس الأخرى.

خارطة مسائل علم العقيدة:

المراد بالخارطة ـ ويمكن أن تسمى التراتيب ـ طريقة ترتيب مسائل علم العقيدة والتنسيق فيما بينها، فهذا الأمر شائع في العلوم، فما من علم إلا وفيه خرائط معتمدة في ترتيب أبوابه وفصوله، وتختلف صورة الخرائط باختلاف المذاهب والمدارس، فخرائط علم الفقه تختلف باختلاف المذاهب الفقهية[1]، وكذلك الحال في خرائط علم أصول الفقه، فصورها تختلف باختلاف المذاهب والاتجاهات[2]، وكذلك الحال في عدد من العلوم الشرعية.

وإدراك هذا الأمر من أهم ما ينبغي لطالب علم العقيدة، فإن له فوائد عديدة، من أهمها:

---

(١) انظر في خرائط علم الفقه والمقارنة فيما بينها: منهج البحث في الفقه الإسلامي، عبد الوهاب أبو سليمان (٤٤٧ ـ ٥٥٣)

(٢) انظر في خرائط علم أصول الفقه: ترتيب الموضوعات الأصولية ومناسباتها، هشام السعيد.

الفائدة الأولى: ترتيب مسائل العلم في ذهن طالب العلم وجلاؤها في تصوره.

الفائدة الثانية: معرفة مظان المعلومات والأفكار عند البحث والإحالة.

الفائدة الثالثة: معرفة المناسبات والعلاقات بين الأبواب والمسائل.

الفائدة الرابعة: إثراء البحث العقدي وتنوعه في الطرح والنقاش.

والمتأمل فيما كتبه أئمة السلف المتقدمين في العقيدة يجد أنهم لم يتفقوا على خارطة معينة في ترتيب علم العقيدة، بل يكاد يكون كل واحد منهم له طريقة خاصة في ترتيب المسائل، وكذلك الحال في المتقدمين من علماء الكلام، فإنهم لا يكادون يتفقون على خارطة معينة في عرض مسائل العقيدة، وكذلك المعاصرون فإنهم لا يكادون يتفقون على خارطة واحدة، وأكثر التراتيب والخرائط بينة المعالم ظهرت في عصور متأخرة نسبيا.

وسنعرض في هذا الموضع عددًا من الخرائط العقدية، توضيحًا للفكرة وبيانًا لشكلها ورسومها.

الخارطة الأولى: تقسيم مسائل علم العقيدة إلى ثلاثة أقسام: الأول: قسم الإلهيات، وهو مختص بدراسة ما يتعلق بالوجود الإلهي وكماله، والثاني: النبوات، وهو مختص بدراسة ما يتعلق بالنبوة وإثباتها، والثالث: الغيبيات، وهو مختص بدراسة مسائل العقيدة الغيبية، ومن المؤلفات التي اعتمدت هذا التقسيم: أم البراهين، للسنوسي (ت:٨٩٥هـ)، وجوهرة التوحيد، للّقاني (ت:١٠٤١هـ) وشروحها، وغيرهما.

الخارطة الثانية: تقسيم مسائل علم العقيدة إلى ستة أقسام: الأول: في مقدمات علم العقيدة، والثاني: في الأمور العامة، وهي المباحث المتعلقة بالوجود والماهية وما يتعلق بهما، والثالث: في الأعراض، وهي المباحث المتعلقة بحقيقة العرض وأحكامه، والرابع: في الجواهر، وهي المباحث المتعلقة بحقيقة الجوهر وأحكامه، والخامس: في الإلهيات، وهي المباحث المتعلقة بوجود الله وصفاته وأفعاله، والسادس: في السمعيات، وتدخل فيه

مباحث النبوة وما جاء من طريقها وهي الغيبيات والإمامة وغيرها، وممن سلك هذا المسلك الإيجي (ت:٧٥٦هـ) في كتابه: المواقف في علم الكلام، وسعد الدين التفتازاني (ت:٧٩٣هـ) في كتابه: المقاصد في أصول الدين.

الخارطة الثالثة: تقسيم مسائل الاعتقاد إلى ثمانية أقسام: الأول: في معرفة الله، والثاني: في أفعال الله، والثالث: في الأحكام والأسماء، والرابع: في بقية السمعيات وأحوال يوم القيامة، والخامس: في النبوات، والسادس: في الإمامة وما يتعلق بها، والسابع: في أحكام عامة، والثامن: في الأدلة وما يتعلق بها، وهذا التقسيم سلكه ابن حمدان الحنبلي (ت:٦٩٥هـ) في كتابه نهاية المبتدئين في أصول الدين.

ثم جاء ابن بلبان الحنبلي (ت:١٠٨٣هـ) في كتابه قلائد العقيان في اختصار عقيدة ابن حمدان، واعتمد تقسيمه إلا أنه دمج بين بعض الأبواب وجعل بعضها خاتمة، فصارت الأقسام في كتابه ستة، هي: الأول: في معرفة الله، والثاني: في الأفعال، والثالث: في الأحكام والأسماء، والرابع: في بقية السمعيات، والخامس: في النبوة والإمامة، والسادس: في فوائد جليلة، ثم خاتمة.

ثم جاء السفاريني الحنبلي (ت:١١٨٨هـ) في منظومته، واعتمد على خارطة ابن بلبان مع تغيير قليل.

الخارطة الرابعة: تقسيم مسائل العقيدة إلى ثلاثة أقسام، الأول: في التوحيد، والثاني: في بقية أصول الإيمان، والثالث: في الإمامة والخلافة، وهذا التقسيم سلكه عدد من المعاصرين.

الخارطة الخامسة: تقسيم مسائل العقيدة إلى ثلاثة أقسام: الأول: المسائل المتعلقة بالله، وفيه حديث عن وجود الله وصفاته وأفعاله، والثاني: المسائل المتعلقة بالعالم، وفيه حديث عن حدوث العالم وطبيعة الأجسام ونحو ذلك، والثالث: المسائل المتعلقة بالإنسان، وفيه حديث عن النفس والمعرفة والأفعال الإنسانية والنبوة والبعث والإمامة ونحوها، وهذا التقسيم سلكه عدد من المعاصرين.

وهناك خرائط أخرى كثيرة، ولا بد من التنبيه على أن تحديد الخريطة المعتمدة في ترتيب مسائل العقيدة أمور اجتهادية، وفي الغالب أن كل خريطة لها من المميزات ما لا يكون للأخرى.

ومن أفضل الخرائط في ترتيب مسائل علم العقيدة الاعتماد على أصول الإيمان الستة وما يحتف بها ويتبعها من الأبواب، وقد سلك نحوًا من هذه الخارطة ابن تيمية في العقيدة الواسطية، فإنه ذكر في أولها أن عقيدة أهل السنة هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقدر خيره وشره، ثم شرع في عرض قدر من تفاصيلها مراعيًا هذا الترتيب، فابتدأ بالحديث عما يتعلق بالله تعالى وصفاته، ثم ذكر ما يتعلق بالكتب، ثم ما يتعلق باليوم الآخر، ثم ما يتعلق بالقدر، ثم شرع في ذكر ما يحتف بأصول الإيمان من الأبواب، فذكر حقيقة الإيمان والموقف من الصحابة وقضية الاستدلال والسلوك وغيرها.

وفي الإشارة إلى حسن هذه الخارطة يقول ابن أبي العز (ت: ٧٩٢هـ): «أحسن ما يرتب عليه كتاب أصول الدين ترتيب جواب النبي ﷺ لجبريل عليه السلام، حين سأله عن الإيمان، فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، الحديث؛ فيبدأ بالكلام على التوحيد والصفات وما يتعلق بذلك، ثم بالكلام على الملائكة، ثم وثم، إلى آخره»[١].

وبناء على ذلك، الأقرب أن تقسم مسائل علم العقيدة ـ باعتبار أصول الإيمان وما يحتف بها ـ إلى ثلاثة عشر قسما، وهي: الأول: في التسليم والخضوع للوحي، والثاني: في الإيمان بالله، والثالث: في الإيمان بالملائكة، والرابع: في الإيمان بالرسل، والخامس: في الإيمان بالكتب، والسادس: في الإيمان باليوم الآخر، والسابع: في الإيمان بالقدر، والثامن: في حقيقة الإيمان والكفر، والتاسع: في الأسماء والأحكام، والعاشر: في الولاء والبراء، والحادي عشر: في الموقف من الصحابة، والثاني عشر: في

(١) شرح الطحاوية (٢/ ٦٨٩).

الإمامة وما يتعلق بها، والثالث عشر: في السلوك واستكمال الإيمان.

فهذه الخارطة تستوعب أصول أبواب العقيدة وتعتمد على ترتيب أصول الإيمان، وشرح ما يتعلق بهذه الأقسام وما يدخل فيها من الفروع سبق في الحديث عن أصول موضوعات علم العقيدة غير بعيد.

المبحث الثامن

المصنفات في علم العقيدة

المراد بالمصنفات العقدية: الكتب التي تتضمن مادة في علم العقيدة شرحا واستدلالا وبيانا وجمعا وغير ذلك.

وأنت ترى أنا لم نجعل التعريف مقتصرًا على المصنفات التي ألفت في علم العقيدة فقط، وإنما جعلناه عاما، ليشمل كل المصنفات التي تتضمن مادة في علم العقيدة، سواء صنفت فيها ابتداء أو تبعا، ككتب التفسير والحديث ونحوها.

وأما على القول بأن المراد بمصنفات علم العقيدة ما ألف فيه بخصوصه، فإنه يقال: هي الكتب التي ألفت في علم العقيدة جمعًا لمسائله وشرحا لها واستدلالا عليها ودفاعا عنها.

ومعرفة المصنفات التي ألفت في علم العقيدة ـ بل كل العلوم ـ أمر مهم جدًا لطالب العلم، فهي أوعية العلم ومخازنه، وبعضها أولى من بعض وأكثر اختزانا، فطلبها والتوجه إلى معرفتها من أوسع الأبواب التي يتدفق العلم من خلالها إلى الدارس، فلا يليق بطالب علم يقصد إلى الامتياز في تخصص علم العقيدة أو غيره أن يقصر في معرفة المصنفات، ويمكن أن نكشف أهمية معرفة المصنفات في العلوم بعدد من الأمور منها:

الأمر الأول: تعرف مظان العلم، فمن عرف أنواع ما صنف في العقيدة فإنه سيمتلك أداة قوية في معرفة مظان المسائل المتعلقة بعلم العقيدة، وكما قيل: معرفة المظان نصف العلم.

الأمر الثاني: تحديد الأولويات في القراءة والبحث والإحالة، فإن الطالب إذا عرف أصناف المؤلفات في علم العقيدة فإنه سيتعرف مراتب تلك المصنفات وتفاوتها، فيقدم ما يحتاجه في القراءة والتحصيل على ما لا يحتاجه، وإذا كان لديه بحث فإنه سيتوجه إلى أهم ما يحتاجه من المراجع، وكذلك إذا أراد أن يحيل ويوثق في بحثه فإنه سيقدم الأهم والأولى.

الأمر الثالث: تحقيق التكامل في البناء، فإنه بمعرفة ما صنف في العلم واختلافه وتنوعه يتعرف الطالب المجالات التي لا بد أن يقرأها في تخصصه، فيتحقق له الكمال والاتزان في البناء.

فإذا ثبت أن تعرف مصنفات علم العقيدة أمر في غاية الأهمية، فما الأمور التي ينبغي لطالب العلم أن يعرفها عن تلك المصنفات؟

فإنه يقال: هناك جهات متعددة متعلقة بالمصنفات لا بد من معرفتها لطالب العلم، ومن تلك الأمور:

الأمر الأول: معرفة أسماء المصنفات وضبطها، فالأصل أن لكل كتاب عنوانا خاصًا يميزه عن غيره، فلا بد من معرفة ذلك، وإدراكه، وعناوين الكتب مختلفة بعضها مكون من كلمة واحدة، ككتاب الشريعة للآجري (ت: ٣٦٠هـ)، وبعضها مكون من جملة واحدة، ككتاب الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، للالكائي (ت: ٤١٨هـ)، وبعضها طويل مكون من عدة جمل، مثل: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ التي وصف بها نفسه في محكم تنزيله، الذي أنزله على نبيه المصطفى ﷺ، وعلى لسان نبيه، بنقل الأخبار الثابتة الصحيحة، نقل العدول عن العدول، من غير قطع في إسناد، ولا جرح في ناقلي الأخبار، لابن خزيمة (ت: ٣١١هـ).

وبعض المؤلفات لم يسمها مؤلفوها، كعقيدة الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، ولهذا تعددت الأسماء التي سميت بها هذه العقيدة[١].

---

(١) انظر: شروح العقيدة الطحاوية بين أهل السنة والمتكلمين، حماد الحماد (١/ ٣٩).

وبعض المؤلفات سميت بأكثر من اسم، سواء من المؤلف نفسه أو من غيره، مثل كتاب درء تعارض العقل والنقل، فإن له عنوانا آخر، هو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ويسمى باسم ثالث، يقول الآلوسي (ت: ١٣٤٢هـ): «كتاب العقل والنقل، ويسمى أيضًا بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ويسمى أيضًا قسطاس الإنصاف والعدل في رد تعارض العقل والنقل...»[١].

ومعرفة عناوين الكتب لها فوائد متعددة، منها تمييز الكتاب عن غيره، ومنها معرفة منهج الكتاب وهدفه، كما في عنوان كتاب التوحيد لابن خزيمة (ت: ٣١١هـ)، فإنه بين في عنوانه منهجيته في الاستدلال.

ومنها: معرفة المجال الذي يستوعبه الكتاب، مثل كتاب: الإيمان معالمه وسننه واستكماله ودرجاته، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ)، فهذا العنوان يحدد الفصول الأساسية التي يقصد الكتاب إلى معالجتها، ومثل كتاب السنة، للخلال (ت: ٣١١هـ)، فإن عنوانه التام يدل على أنه قصد منه جمع كلام الإمام أحمد في العقيدة وذكر ما يسنده من الأدلة، حيث جاء فيه: كتاب السنة وألفاظ أحمد، والدليل على ذلك من الأحاديث، يقول الذهبي (ت: ٧٤٨هـ): «وألف كتاب السنة وألفاظ أحمد والدليل على ذلك من الأحاديث في ثلاثة مجلدات، تدل على إمامته وسعة علمه، ولم يكن قبله للإمام مذهب مستقل، حتى تتبع هو نصوص أحمد، ودونها، وبرهنها بعد الثلاث مائة»[٢].

ومنها: معرفة طبيعة الكتاب هل هو الأصل أو غيره؟ ومثال ذلك: كتاب دلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، فقد طبع بهذا العنوان، مع أن المطبوع هو منتخب دلائل النبوة[٣]، وكذلك الحال في كتاب المعتمد في

---

(١) غاية الأماني في الرد على النبهاني (١/ ٤٤٠).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٩٨).

(٣) انظر: العنوان الصحيح للكتاب، حاتم الشريف (٧٥).

أصول الدين لأبي يعلى الحنبلي (ت:٤٥٨هـ)، فإن المطبوع هو مختصر كتاب المعتمد وليس المعتمد نفسه، كما ذكر المؤلف في مقدمة الكتاب المطبوع.

ومنها: ضبط الأمر حتى لا يظن أن للمؤلف كتابين، وهمًا في الأصل واحد، ومثال ذلك: كتاب الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني (ت:٤٠٣هـ)، وقد رجح عدد من الباحثين بأن عنوانه الصحيح رسالة الحرة[(١)]، وككتاب: مختصر نهاية المبتدئين في أصول الدين، لابن بلبان الحنبلي(١٠٨٣هـ)، وقد طبع بعنوان قلائد العقيان في اختصار عقيدة ابن حمدان.

ولا بد من التنبيه على أن عناوين الكتب حق محض للمؤلف لا يجوز لأحد أن يغيرها أو يبدل فيها، وإنما يجب الإبقاء عليها كما هي، ويحسن التعبير عنها بتمام ما صاغه المؤلف لها.

الأمر الثاني: معرفة حال المؤلف، والمراد بذلك أن يتعرف الدارس ما يتعلق بالمؤلف من جهة مكانته العلمية وضبطه، واختصاصه في علم العقيدة ومنزلته فيه، ونحو ذلك، فأحوال المؤلفين ومقاماتهم لها تأثير بليغ فيما يكتبونه من مؤلفات.

ومن الأمثلة على ذلك ما قاله الذهبي (ت:٧٤٨هـ) عن أبي عمرو الطلمنكي المالكي (ت:٤٢٩هـ): «صنف كتبًا حسانا نافعة على مذاهب السنة، ظهر فيها علمه، واستبان فهمه. وكان ذا عناية تامة بالأثر ومعرفة الرجال، حافظًا للسنن، إمامًا عارفًا بأصول الديانات، قديم الطلب، عالي الإسناد، ذا هدي وسنة واستقامة»[(٢)]، ويقول عن أبي عثمان الصابوني (ت:٤٤٩): «لقد كان من أئمة الأثر، له مصنف في السنة واعتقاد السلف، ما رآه منصف إلا واعترف له»[(٣)]، ويقول عن تصانيف البيهقي (ت:٤٥٨هـ): «تصانيف البيهقي

---

(١) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن المحمود (٢/ ٥٣٠)، والعنوان الصحيح للكتاب، حاتم الشريف (٩٠).

(٢) تاريخ الإسلام (٢٩/ ٢٥٣).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٣).

عظيمة القدر، غزيرة الفوائد، قل من جود تواليفه مثل الإمام أبي بكر، فينبغي للعالم أن يعتني بهؤلاء»[1].

وفي المقابل، فضعف المؤلف في العلم أو في فن من الفنون يؤثر فيما كتبه في العقيدة وغيرها، ومن الأمثلة على ذلك: حال أبي يعلى الحنبلي (ت:٤٥٨هـ) في معرفة الحديث، حيث يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ): «لم يكن للقاضي أبي يعلى خبرة بعلل الحديث ولا برجاله، فاحتج بأحاديث كثيرة واهية في الأصول والفروع لعدم بصره بالأسانيد والرجال، وقد حط عليه صاحب الكامل فقال: هو مصنف كتاب الصفات، أتى فيه بكل عجيبة، وترتيب أبوابه يدل على التجسيم المحض، تعالى الله عن ذلك»[2].

ويقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) في تقييم أبي المعالي الجويني (ت:٤٧٨هـ) وكتابه نهاية المطلب، وبيان خطئه في اعتماده على سنن الدارقطني لأنه لم يفهم منهجه في تصنيفها: «أبو المعالي مع فرط ذكائه وحرصه على العلم، وعلو قدره في فنه، كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع علاتها بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن علم أصلا، فكيف بالموطأ ونحوه؟ وكان مع حرصه على الاحتجاج في مسائل الخلاف في الفقه إنما عمدته سنن أبي الحسن الدارقطني، وأبو الحسن مع تمام إمامته في الحديث، فإنه إنما صنف هذه السنن كي يذكر فيها الأحاديث المستغربة في الفقه ويجمع طرقها، فإنها هي التي يحتاج فيها إلى مثله، فأما الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما فكان يستغني عنها في ذلك، فلهذا كان مجرد الاكتفاء بكتابه في هذا الباب يورث جهلًا عظيمًا بأصول الإسلام، واعتبر ذلك بأن كتاب أبي المعالي، الذي هو نخبة عمره نهاية المطلب في دراية المذهب ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٨/١٦٨).

(٢) تاريخ الإسلام (٣٠/٤٦٢).

إلا حديث واحد في البسملة، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره»[1].

ومما يدخل في معرفة حال المؤلف: معرفة مذهبه الذي يعتنقه، فإن ذلك يعين على تفسير بعض ما في كتبه، ومن أمثلة ذلك كتاب فضائل الصحابة، لوكيع بن الجراح (ت:١٩٧هـ)، فإنه قدم فيه الحديث عن علي على الحديث عن عثمان رضي الله عنهما، وفي تفسير ذلك يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ): «الظاهر أن وكيعًا فيه تشيع يسير، لا يضر ـ إن شاء الله ـ فإنه كوفي في الجملة، وقد صنف كتاب فضائل الصحابة، سمعناه، قدم فيه باب مناقب علي على مناقب عثمان رضي الله عنهما»[2].

ومما يدخل في معرفة حال المؤلف: معرفة مكانته ومنزلته الاجتماعية، فإن ذلك له أثر في انتشار كتابه وقبوله، ومن الشواهد على ذلك انتشار العقيدة التي كتبها الخليفة العباسي القادر بالله (ت:٤٢٢هـ)، يقول الخطيب البغدادي (ت:٤٦٣هـ): «وكان صنف كتابًا في الأصول ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث وأورد في كتابه فضائل عمر بن عبد العزيز، وإكفار المعتزلة والقائلين بخلق القرآن، وكان الكتاب يقرأ كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث بجامع المهدي ويحضر الناس سماعه»[3].

ومن أمثلة ذلك: انتشار كتب الآجري (ت:٣٦٠هـ) في الآفاق؛ لأنه كان يعيش في مكة، ويلتقي به الناس في الحج، ويأخذون عنه كتبه[4].

الأمر الثالث: معرفة مضمون المصنفات، والمراد بذلك ألا يقتصر تعرف الدارس على عنوان الكتاب أو اسم مؤلفه، وإنما لا بد أن يتعرف على مضمون الكتاب وتفاصيله، فإن ذلك من أقوى ما يعين على معرفة قيمة بعض الكتب التي سميت باسم غير معبر عن مضمونها بدقة، كما في كتاب المعرفة، لمحمد بن أحمد العسال (ت:٣٤٩هـ)، فإنه من أجل الكتب المختصة في

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/ ٦١٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (٩/ ١٥٤).

(٣) تاريخ بغداد (٥/ ٦١).

(٤) انظر: العرش، الذهبي (٢/ ٣١١).

إثبات الصفات، يقول الذهبي (ت: ٧٤٨هـ): «وهذا الكتاب ـ كتاب المعرفة ـ من أجل كتاب صنف في صفات الرب عَجَلَّ، إذا نظر فيه البصير بهذا الشأن، علم منزلة مصنفه، وجلالته رَحِمَهُ اللَّهُ»[١].

ومن ذلك كتابا ابن أبي زيد القيرواني (ت: ٣٨٦هـ): «الكشف» و«الاستظهار»، فإنه ألفهما في الرد على أحد أعلام الصوفية الذين انحرفوا في كرامات الأولياء، ورد عليه كثيرًا مما قاله، حتى ادعى جماعة من الصوفية وأهل الحديث على القيرواني بأنه ممن ينكر كرامات الأولياء[٢].

ومن ذلك كتاب رسائل إخوان الصفا، فإن اسمه غير معبر عن مضمونه، وهي رسائل متعددة في موضوعات مختلفة تشمل العلوم الرياضية والطبيعية والإلهية وغيرها، يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في وصفها ووصف منهج من ألفها: «ما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا، وهم على طريقة هؤلاء العبيديين ذرية عبيد الله بن ميمون القداح، فهل ينكر أحد ممن يعرف دين المسلمين أو اليهود أو النصارى أن ما يقوله أصحاب رسائل إخوان الصفا مخالف للملل الثلاث؟ وإن كان في ذلك من العلوم الرياضية والطبيعية وبعض المنطقية والإلهية وعلوم الأخلاق والسياسة والمنزل ما لا ينكر، فإن في ذلك من مخالفة الرسل فيما أخبرت به وأمرت به، والتكذيب بكثير مما جاءت به وتبديل شرائع الرسل كلهم بما لا يخفى على عارف بملة من الملل، فهؤلاء خارجون عن الملل الثلاث»[٣].

ومن فوائد معرفة المضمون معرفة موضوع الكتاب الذي قد لا يدل عليه عنوانه، ومن ذلك رسالة «تنزيه الشريعة عن الألقاب الشنيعة» لابن درباس الشافعي (ت: ٦٠٢هـ)، فإنه يتحدث عن الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أئمة السلف، يقول ابن تيمية في وصفه: «صنف أبو إسحاق إبراهيم بن

(١) العرش (٢/ ٣٠٨).

(٢) انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، القاضي عياض (٦/ ٢١٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٣٤).

عثمان بن درباس الشافعي جزءًا أسماه: «تنزيه الشريعة عن الألقاب الشنيعة»، وذكر فيه كلام السلف وغيرهم من معاني هذه الألقاب، وذكر أن أهل البدع كل صنف منهم يلقب أهل السنة بلقب افتراه، يزعم أنه صحيح على رأيه الفاسد، كما أن المشركين كانوا يلقبون النبي ﷺ بألقاب افتروها، فالروافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة، والمرجئة يسمونهم شكاكا، والجهمية تسميهم مشبهة، وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونوابت وغثاء»[1].

ومن فوائد معرفة مضمون الكتاب التعرف على بعض المناقشات التي في غير مظانها، ومن ذلك: ما تضمنه كتاب تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار (ت:٤٠٣هـ)، فإن ظاهر عنوان الكتاب أنه في دلائل النبوة، ولكنه تضمن مباحث مهمة في نقض مذاهب الباطنية وبيان حقيقة الفاطميين وغيرهم.

ومن فوائد معرفة مضامين المصنفات: أنه يعين على الوقوف على ما يحدد مذهب المؤلف ويكشفه، ومن الأمثلة على ذلك: كتاب المدلسين، للحسين الكرابيسي (ت:٢٤٨هـ)، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ) في وصف مضمونه: «وضع كتابًا في المدلسين، يحط على جماعة: فيه أن ابن الزبير من الخوارج، وفيه أحاديث يقوي به الرافضة، فأُعلِم أحمد، فحذر منه، فبلغ الكرابيسي، فتنمر، وقال: لأقولن مقالة حتى يقول ابن حنبل بخلافها، فيكفر، فقال: لفظي بالقرآن مخلوق»[2]، وهذا يدل على أن تحذير الإمام أحمد من الكرابيسي ليس لأجل قوله في القرآن فقط.

ومن ذلك كتاب: البرهان، لأبي الفضل الحموي (ت:٥٥٤هـ)، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ) في وصفه: «أبو عبد الله بن الزبيدي، وعندنا عنه رسالة البرهان من تصنيفه، ينتصر فيها لقدم القرآن، ويرد على المخالفين»[3].

ومن ذلك كتاب الشريعة للآجري (ت:٣٦٠هـ)، فإن قدرًا من الناس قد

---

(١) الفتوى الحموية الكبرى (٥٣٣).

(٢) سير أعلام النبلاء (١١/ ٢٨٩).

(٣) تاريخ الإسلام (٣٨/ ١٤٤).

يظن أنه مؤلف في فروع الدين؛ لأنها غالبًا ما يطلق عليها هذا اللقب، ولكن مضمون الكتاب في أصول الدين بلا ريب.

ومن الأمثلة الطريفة في هذه القضية ـ أهمية معرفة المضمون ـ ما يتعلق بكتاب إصلاح المنطق، لابن السكيت (ت: ٢٤٤هـ)، فإن كثيرًا من الناس يظنونه متعلقًا بعلم المنطق، وهو في الحقيقة متعلق بعلم العربية.

الأمر الرابع: معرفة تاريخ المصنفات، والمراد بذلك أن يتعرف الطالب تواريخ ظهور المصنفات ويتعرف المتقدم منها والمتأخر، فإن لذلك نفعًا كبيرًا في فهم الأقوال وتحقيق نسبتها إلى مؤلفيها بتحديد ما كان أولًا منها على ما كان آخرا، وغير ذلك.

ومعرفة تاريخ الكتاب له وسائل متعددة، منها: أن ينص المؤلف عن تراجعه عما قرره في كتاب سابق، ومنها أن يذكر المؤلف تاريخ انتهائه من الكتاب، ومنها: أن يذكر المؤلف اسم كتاب من كتبه في كتاب آخر، وهذه الطريقة لها أمثلة كثيرة جدًا في كتب العقائد وغيرها: ومن ذلك: ذكر السجزي (ت: ٤٤٤هـ) لكتابه الإبانة في كتاب رسالته لأهل زبيد، حيث يقول في أولها: «أما بعد فقد ذكر لي عنكم وفقنا الله وإياكم لمرضاته وقوفكم على كتاب الإبانة الذي ألفته في الرد على الزائغين في مسألة القرآن»[1]، ومن ذلك: ذكر ابن البناء الحنبلي (ت: ٤٧١هـ) لكتابه السنة في كتاب المختار في أصول السنة، حيث يقول: «وقد أفردت في ذلك كتابا، وبقية الأبواب المتعلقة بالسنة، فقد ذكرتها أيضا، وسقتها في كتاب في السنة، وهو جزآن، يشتمل على نحو خمسين بابا»[2].

ومن ذلك: ذكر أبي إسماعيل الهروي (ت: ٤٨١هـ) لكتاب تكفير الجهمية في كتاب ذم الكلام وأهله، حيث يقول: «وقد خرجت طرق هذا الحديث مستقصاة عنهم في باب قتال الخوارج من كتاب تكفير الجهمية، فاقتصرت

---

(١) رسالة السجزي لأهل زبيد (٧٩).

(٢) المختار في أصول السنة (١٦٥).

على هذا المقدار منها في كتابي هذا»[1].

ومن ذلك ذكر ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) لكتابه درء تعارض العقل والنقل في عدد من كتبه، ككتاب الرد على المنطقيين والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح والصفدية ومنهاج السنة النبوية، فهذا يدل على أن ذلك الكتاب مؤلف قبل هذه الكتب.

ومن ذلك ذكر الرازي (ت:٦٠٦هـ) لكتاب شرح الأسماء الحسنى وكتاب نهاية العقول في كتابه المطالب العالية من العلم الإلهي[2]، فدل هذا على أنه متأخر عنهما في التأليف.

ومنها: الاستنباط والاجتهاد، كأن يناقش المؤلف قضية معروفة التاريخ أو ينقل عن رجل معروف تاريخ وفاته، أو يكون بعد حادثة معينة، ومن الأمثلة على ذلك كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول، فقد ألفه ابن تيمية بعد حادثة سب عساف النصراني للنبي ﷺ سنة (٦٩٣هـ)، وكان عمر ابن تيمية آنذاك اثنتين وثلاثين سنة[3]، وغير ذلك.

الأمر الخامس: معرفة مناسبة المصنفات وأسبابها، والمراد بذلك أن يتعرف الطالب الأسباب التي دعت إلى تأليف الكتاب، ويتعرف المناسبات التي كانت وراء الاندفاع إلى تأليفها، فهي من أقوى ما يعين على فهم الكتاب وإدراك منزلته.

ومن الأمثلة على ذلك كتاب الخصائص، للإمام النسائي (ت:٣٠٣هـ)، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ): «قال الوزير ابن حنزابة: سمعت محمد بن موسى المأموني ـ صاحب النسائي ـ قال: سمعت قومًا ينكرون على أبي عبد الرحمن النسائي كتاب الخصائص لعلي رضي الله عنه وتركه تصنيف فضائل الشيخين، فذكرت له ذلك، فقال: دخلت دمشق والمنحرف بها عن علي كثير، فصنفت كتاب

(١) ذم الكلام وأهله (٤/ ١٦١).

(٢) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي (٩/ ١٥٢، ٢٦٧).

(٣) انظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول (١/ ١٦٨).

الخصائص رجوت أن يهديهم الله تعالى»[1].

ومن ذلك كتاب الاعتقاد، لابن جرير الطبري (ت:٣١٠هـ)، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ) في بيان سببه: «قام ابن أبي داود وأصحابه وكانوا خلقًا كثيرًا على ابن جرير ونسبوه إلى بدعة اللفظ، فصنف الرجل معتقدًا حسنًا سمعناه، تنصل فيه مما قيل عنه، وتألم لذلك»[2].

ومن ذلك كتاب اختلاف علي وابن مسعود، للإمام الشافعي (ت:٢٠٤هـ)، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «كان الشافعي رضي الله عنه يناظر بعض فقهاء الكوفة في مسائل الفقه فيحتجون عليه بقول علي، فصنف كتاب اختلاف علي وعبد الله بن مسعود، وبين فيه مسائل كثيرة تركت من قولهما؛ لمجيء السنة بخلافها»[3].

ومن ذلك بيان الطبراني (ت:٣٦٠هـ) لسبب تأليفه لكتابه الدعاء، حيث يقول: «هذا كتاب ألفته جامعًا لأدعية رسول الله ﷺ، حداني على ذلك أني رأيت كثيرًا من الناس قد تمسكوا بأدعية سجع، وأدعية وضعت على عدد الأيام، مما ألفها الوراقون لا تروى عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه، ولا عن أحد من التابعين بإحسان، مع ما روي عن رسول الله ﷺ من الكراهية للسجع في الدعاء والتعدي فيه»[4].

ومن ذلك ما ذكره الأشعري(ت:٣٢٤هـ) من سبب تأليفه لكتاب مقالات الإسلاميين، حيث يقول: «لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات، من بين مقصر فيما يحكيه وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين معتمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على من يخالفه، ومن بين تارك للتقصي في روايته لما يرويه من اختلاف

(١) سير أعلام النبلاء (١٤/ ١٢٩).
(٢) ميزان الاعتدال في معرفة الرجال (٢/ ٤٣٥).
(٣) مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٢٤).
(٤) الدعاء (٢٢).

المختلفين، ومن بين من يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به، وليس هذا سبيل الربانيين، ولا سبيل الفطناء المميزين، فحداني ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات، واختصار ذلك، وترك الإطالة والإكثار»[1].

الأمر السادس: معرفة المواد التي استمدت منها المصنفات، والمراد بذلك أن يتعرف الطالب المواد الأساسية التي استمد منها المؤلف مضامين كتابه كلها أو بعضها، فذلك من أقوى ما يعين على تفسير طبيعة ما يقرره، ومن أقوى ما يعينه على التمييز بين مكانة الكتب وأولويتها عند طالب العلم.

وقد اهتم ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) بهذه القضية اهتمامًا بالغا، وسعى إلى تحديد مضامين عدد من الكتب المشهورة، ومن ذلك حديثه عن كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (ت:٥٠٥هـ)، وبعض كتب الرازي (ت:٦٠٦هـ)، وغيرهما، حيث يقول: «أبو حامد مادته الكلامية من كلام شيخه في الإرشاد والشامل ونحوهما، مضمومًا إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، لكنه في أصول الفقه سلك في الغالب مذهب ابن الباقلاني مذهب الواقفة وتصويب المجتهدين ونحو ذلك، وضم إلى ذلك ما أخذه من كلام أبي زيد الدبوسي وغيره في القياس ونحوه، وأما في الكلام فطريقته طريقة شيخه دون القاضي أبي بكر.

وشيخه ـ الجويني ـ في أصول الفقه يميل إلى مذهب الشافعي وطريقة الفقهاء التي هي أصوب من طريقة الواقفة.

ومادة أبي حامد في الفلسفة من كلام ابن سينا، ولهذا يقال: أبو حامد أمرضه الشفاء، ومن كلام أصحاب رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك.

وأما في التصوف ـ وهو أجل علومه وبه نبل ـ فأكثر مادته من كلام الشيخ أبي طالب المكي الذي يذكره في المنجيات في الصبر والشكر والرجاء

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣).

والخوف والمحبة والإخلاص، فإن عامته مأخوذ من كلام أبي طالب المكي لكن كان أبو طالب أشد وأعلى.

وما يذكره في ربع المهلكات، فأخذ غالبه من كلام الحارث المحاسبي في الرعاية كالذي يذكره في ذم الحسد والعجب والفخر والرياء والكبر ونحو ذلك.

وأما شيخه أبو المعالي فمادته الكلامية أكثرها من كلام القاضي أبي بكر ونحوه، واستمد من كلام أبي هاشم الجبائي على مختارات له، وكان قد فسر الكلام على أبي قاسم الإسكاف عن أبي إسحاق الإسفرائيني، ولكن القاضي هو عندهم أولى.

ولقد خرج عن طريقة القاضي وذويه في مواضع إلى طريقة المعتزلة، وأما كلام أبي الحسن نفسه فلم يكن يستمد منه، وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس.

والرازي مادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني، فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة قوية من كلام أبي الحسين البصري، وسلك طريقته في أصول الفقه كثيرا، وهي أقرب إلى طريقة الفقهاء من طريقة الواقفة.

وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني أيضًا ونحوهما، وأما التصوف فكان فيه ضعيفًا كما كان ضعيفًا في الفقه.

ولهذا يوجد في كلام هذا وأبي حامد ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي وذويه، ويوجد في كلام هذا وأبي المعالي وأبي حامد من مذهب النفاة المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه»[(١)].

ويقول في تقييم كتاب البيهقي(ت:٤٥٨هـ) في مناقب الإمام أحمد: «اعتمد الحافظ أبو بكر البيهقي في كتابه الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد

---

(١) بغية المرتاد (٤٤٨).

لما ذكر اعتقاده اعتمد على ما نقله من كلام أبي الفضل عبد الواحد ابن أبي الحسن التميمي، وله ـ التميمي ـ في هذا الباب مصنف ذكر فيه من اعتقاد أحمد ما فهمه؛ ولم يذكر فيه ألفاظه وإنما ذكر جمل الاعتقاد بلفظ نفسه وجعل يقول: وكان أبو عبد الله، وهو بمنزلة من يصنف كتابًا في الفقه على رأي بعض الأئمة ويذكر مذهبه بحسب ما فهمه ورآه، وإن كان غيره بمذهب ذلك الإمام أعلم منه بألفاظه وأفهم لمقاصده»[1].

ويقول في بيان المصادر التي استمد منها الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ) في كتابه الملل والنحل: «هو ينقل من كتب من صنف المقالات قبله، مثل أبي عيسى الوراق وهو من المصنفين للرافضة، المتهمين في كثير مما ينقلونه، ومثل أبي يحيى وغيرهما من الشيعة. وينقل أيضًا من كتب بعض الزيدية والمعتزلة الطاعنين في كثير من الصحابة»[2].

ويقول في بيان المصدر الذي يعتمد عليه علماء المعتزلة في معرفة الأحاديث: «أبو الحسين البصري، وأمثاله من المعتزلة، يعتمدون في أصول دينهم على أحاديث قد جمعها عبد الوهاب بن أبي حية البغدادي، فيها الكذب والضعف، وأضعافها من الأخبار المتواترة لا يعرفونها البتة»[3].

ويقول في بيان مصدر كتاب أساس التقديس للرازي وكتاب تأويل مختلف الحديث لابن فورك: «يعزو الحديث إلى كتاب من كتب الحديث ليعرف أصله، وكأنه نقلها من كتاب تأويل الأخبار لأبي بكر ابن فورك، فإنه هو الذي يعتمده في كثير مما يذكره من أخبار الصفات وتأويلها، وأبو بكر ابن فورك جمع في كتابه من تأويلات بشر المريسي ومن بعده ما يناسب كتابه، لكنه لم يكن من الجهمية المماثلين لبشر، بل هو يثبت من الصفات ما لا يثبته بشر»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ١٦٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٠١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٩).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ١٥٣)، وانظر: (١/ ٨٨).

الأمر السابع: معرفة آثار المصنفات، والمراد بها أن يتعرف الطالب الآثار التي أحدثها المؤلف، ومن ذلك معرفة ما عمل عليه من شروح ومختصرات وردود، ونحو ذلك.

فإن معرفة ذلك من أقوى ما يعين على إدراك منزلة الكتاب وتميزه وكيفية الاستفادة منه، ومن أشهر الأمثلة على ذلك كتاب منازل السائرين، لأبي إسماعيل الهروي (ت:٤٨١هـ)، فقد تأثر به أقوام وعمل عليه أقوام شروحا ونقده أقوام في مواضع منه، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ): «قد انتفع به خلق، وجهل آخرون، فإن طائفة من صوفية الفلسفة والاتحاد يخضعون لكلامه في (منازل السائرين)، وينتحلونه، ويزعمون أنه موافقهم.

كلا، بل هو رجل أثري، لهج بإثبات نصوص الصفات، منافر للكلام وأهله جدا، وفي منازله إشارات إلى المحو والفناء، وإنما مراده بذلك الفناء هو الغيبة عن شهود السِّوَى، ولم يرد محو السِّوى في الخارج، ويا ليته لا صنف ذلك، فما أحلى تصوف الصحابة والتابعين! ما خاضوا في هذه الخطرات والوساوس، بل عبدوا الله، وذلوا له وتوكلوا عليه، وهم من خشيته مشفقون، ولأعدائه مجاهدون، وفي الطاعة مسارعون، وعن اللغو معرضون، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[١].

الأمر الثامن: معرفة منزلة الكتاب في مجاله، والمراد بذلك أن يتعرف الطالب ما للكتاب من منزلة في العلم الذي ألف فيه، وما له من مكانة عند أصحابه.

ومن المعلوم أن الكتب تتفاوت تفاوتًا عظيما، في جانب الإتقان وفي جانب الخطأ، فالمصنفات درجات بعضها فوق بعض في الإتقان والقوة، وهي دركات بعضها تحت بعض في الخطأ والانحراف، وطالب العلم لا بد له من معرفة أكبر قدر من تلك الدرجات والدركات، فإن ذلك من أقوى ما يعينه على تحديد مراتب تلك المؤلفات وتحديد الأولويات منها في القراءة والبحث والتوثيق.

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥١٠).

يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) في تحديد منزلة بعض الكتب: «قال أبو المعالي في إرشاده المشهور ـ أي: كتاب الإرشاد في أصول الدين ـ الذي هو زبور المستأخرين من أتباعه، كما أن الغرر وتصفح الأدلة لأبي الحسين زبور المستأخرين من المعتزلة، وكما أن الإشارات لابن سينا زبور المستأخرين من الفلاسفة»[١]، فابن تيمية بيّن منزلة أربعة كتب عند ثلاث طوائف، ووصف كتاب الإشارات والتنبيهات بأنه مصحف الفلاسفة[٢].

ويقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) عن بعض كتب الرازي (ت:٦٠٦هـ): «قد بسطنا الكلام فيما يذكر لهذا القول من الأدلة السمعية والعقلية في مواضع؛ منها الكلام على ما ذكره أبو عبد الله الرازي في كتابه الذي سماه تأسيس التقديس، وكتابه نهاية العقول في دراية الأصول، وغير ذلك إذا كان قد جمع في ذلك غاية ما يقوله الأولون والآخرون من حجج الثقات الذين يقولون إن الله ليس في جهة ولا حيز فليس هذا على العرش ولا فوق العالم»[٣]، ووصف كتاب نهاية العقول بأنه أجل كتب الرازي[٤].

ويقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) في وصف كتاب مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري (ت:٣٢٤هـ): «تجد نقل الأشعري أصح من نقل هؤلاء؛ لأنه أعلم بالمقالات، وأشد احترازًا من كذب الكذابين فيها، مع أنه يوجد في نقله، ونقل عامة من ينقل المقالات بغير ألفاظ أصحابها ولا إسناد عنهم، من الغلط ما يظهر به الفرق بين قولهم وبين ما نقل عنهم»[٥].

وكما أن المؤلفات تتفاضل في الإتقان والنفع وإصابة الحق، فهي كذلك تتفاوت في الانحراف عن الحق والوقوع في الباطل، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ) في بيان تسلسل الانحراف في كتب التصوف: «قال الحافظ

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/ ٥٠٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٢٥٤).

(٣) الفتاوى الكبرى (٦/ ٣٥٢).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٧٧).

(٥) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٠١)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٥/ ٢٧٥).

سعيد بن عمرو البردعي شهدت أبا زرعة وقد سئل عن الحارث المحاسبي وكتبه، فقال للسائل: إياك وهذه الكتب، هذه كتب بدع وضلالات، عليك بالأثر، فإنك تجد فيه ما يغنيك، قيل له: في هذه الكتب عبرة، فقال: من لم يكن له في كتاب الله عبرة فليس له في هذه الكتب عبرة، بلغكم أن سفيان ومالكًا والأوزاعي صنفوا هذه الكتب في الخطرات والوساوس؟! ما أسرع الناس إلى البدع...

وأين مثل الحارث؟ فكيف لو رأى أبو زرعة تصانيف المتأخرين كـ «القوت» لأبي طالب؟ وأين مثل القوت! كيف لو رأى بهجة الأسرار لابن جهضم وحقائق التفسير للسلمي؟ لطار لبه، كيف لو رأى تصانيف أبي حامد الطوسي في ذلك؟ على كثرة ما في الإحياء من الموضوعات! كيف لو رأى الغنية للشيخ عبد القادر؟ كيف لو رأى فصوص الحكم والفتوحات المكية؟»[1]، فالذهبي في هذا الكلام يكشف عن دركات مراتب الانحراف في تلك الكتب، وبيّن أن منزلة كل كتاب أقل من التي قبله في إصابة الحق.

ويدخل في هذا المعنى معرفة التفاضل بين الكتب المشتركة في موضوع واحد، ومن ذلك قول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «أبو بكر ابن فورك جمع في كتابه من تأويلات بشر المريسي ومن بعده ما يناسب كتابه، لكنه لم يكن من الجهمية المماثلين لبشر، بل هو يثبت من الصفات ما لا يثبته بشر، وكان قد سبقه أبو الحسن ابن مهدي الطبري إلى كتاب لطيف في التأويل، وطريقته أجود من طريقة أبي بكر ابن فورك»[2].

الأمر التاسع: معرفة ما قيل عن الكتاب مدحًا وثناء أو ذمًا ونقدا، وهذا الأمر مقارب لما قبله، ولكنه أوسع منه وأرحب، ومعرفة ما قيل عن الكتاب مما يساعد على حسن التعامل معه في القراءة والنقل والإحالة وغير ذلك.

فالتجريح والتعديل كما أنه وقع على الرجال، فقد وقع على الكتب،

(١) ميزان الاعتدال في معرفة الرجال (١/ ٤٣٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ١٥٣).

وكما أن جرح الرجال وتعديلهم ليس على نسق واحد، وإنما هو على أنساق، فكذلك الحال في الكتب، فبعض الكتب وقع الإجماع على تعديلها والثناء عليها، وبعضها وقع الاتفاق على تجريحها والقدح فيها، وبعضها وقع الاختلاف فيه بين مادح وقادح، ولا بد لطالب العلم أن يدرك أكبر قدر ممكن من هذه الأنساق حتى يكون على بصيرة فيما يقرأ ويبحث ويحيل.

والأمثلة المتعلقة بهذا المعنى كثيرة، إلا أنا سنقتصر على ذكر بعضها إيضاحا للفكرة، يقول الذهبي (ت:٧٤٨هـ) عن كتاب أبي علي الأهوازي (ت:٤٤٦هـ): «ألف كتابًا طويلًا في الصفات، فيه كذب، ومما فيه حديث عرق الخيل، وتلك الفضائح، فسبه علماء الكلام وغيرهم»[(١)].

ويقول عن كتاب الفاروق في الصفات، لأبي إسماعيل الهروي (ت:٤٨١): «وقد كان هذا الرجل سيفًا مسلولا على المتكلمين، له صولة وهيبة واستيلاء على النفوس ببلده، يعظمونه، ويتغالون فيه، ويبذلون أرواحهم فيما يأمر به، كان عندهم أطوع وأرفع من السلطان بكثير، وكان طودا راسيا في السنة، لا يتزلزل ولا يلين، لولا ما كدر كتابه الفاروق في الصفات بذكر أحاديث باطلة يجب بيانها وهتكها، والله يغفر له بحسن قصده»[(٢)].

ومن المظان التي يجد فيها طالب العلم مادة غزيرة في الحديث عن المصنفات مدحًا وذمًا وتقييما المقدمات التي يضعها محققو الكتب، فإن العادة الغالبة أن كل باحث يفرد هذه القضية بمبحث خاص يجمع فيه ما قيل عن الكتاب الذي يقوم بتحقيقه، فلا بد لطالب العلم من الحرص على ذلك المبحث.

ويدخل في هذا الأمر ـ ما قيل عن الكتاب ـ أوصاف الذم التي يطلقها المخالفون لأهل السنة والجماعة على بعض كتب علماء السلف، فذلك يدل في كثير من الأحيان على أهمية ذلك الكتاب وقوته في مناقضة مذاهبهم، ومن

---

(١) سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٠٩).

ذلك وصف الرازي (ت:٦٠٦هـ) لكتاب التوحيد، لابن خزيمة (ت:٣١١هـ)، حيث يقول: «واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية في الكتاب الذي سماه «بالتوحيد»، وهو في الحقيقة كتاب الشرك، واعترض عليها، وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات، لأنه كان رجلًا مضطرب الكلام، قليل الفهم، ناقص العقل»(١).

ومن ذلك وصف الجويني (ت:٤٧٨هـ) لكتاب السجزي (ت:٤٤٤هـ)، حيث يقول تقي الدين السبكي (ت:٧٥٦هـ) ناقلًا كلامه: «وها أنا أذكر مجامع ما تضمنته القصيدة ـ نونية ابن القيم ـ ملخصًا من غير نظم وناظمها أقل من أن أذكر كلامه لكني تأسيت في ذلك بإمام الحرمين في كتابه المسمى بنقض كتاب السجزي، والسجزي هذا كان محدثًا له كتاب مترجم بمختصر البيان وجده إمام الحرمين حين جاور بمكة شرفها الله، اشتمل كتاب السجزي هذا على أمور منها أن القرآن حروف وأصوات.

قال إمام الحرمين: وأبدى من غمرات جهله فصولًا وسوى على قصبة سخافة عقله نصولا، ومخايل الحمق في تضاعيفها مصقولة وبعثات الحقائق دونها معقولة.

وقال إمام الحرمين أيضا: وهذا الجاهل الغر المتمادي في الجهل المصر، يتطلع إلى الرتب الرفيعة بالدأب في المطاعن في الأئمة والوقيعة.

وقال إمام الحرمين أيضا: صدر هذا الأحمق الباب بالمعهود من شتمه فأف له ولخرقه فقد والله سئمت البحث عن عواره وإبداء شناره.

وقال الإمام أيضا: وقد كسا هذا التيس الأئمة صفاته. وقال الإمام أيضا: أبدى هذا الأحمق كلامًا ينقض آخره أوله في الصفات وما ينبغي لمثله أن يتكلم في صفات الله تعالى على جهله وسخافة عقله.

وقال الإمام أيضًا قد ذكر هذا اللعين الطريد المهين الشريد، فصولًا وزعم أن الأشعرية يكفرون بها فعليه لعائن الله تترى، واحدة بعد أخرى، وما

---

(١) التفسير الكبير (٩/ ٥٨٢).

رأيت جاهلًا أجسر على التكفير وأسرع إلى التحكم على الأئمة من هذا الأخرق.

وتكلم السجزي في النزول والانتقال والزوال والانفصال والذهاب والمجيء فقال الإمام، ومن قال بذلك حل دمه، وتبرم الإمام كثيرًا من كلامه معه»[1].

الأمر العاشر: ما يتعلق بالموازنة بينه وبين الكتب المشتركة معه في الموضوع أو المقاربة له، ومن ذلك قول ابن تيمية عن كتاب تأويل مختلف الحديث لابن فورك: «وكان قد سبقه أبو الحسن بن مهدي الطبري إلى كتاب لطيف في التأويل وطريقته أجود من طريقة أبي بكر ابن فورك»[2].

ومن ذلك ما قاله ابن عبد الهادي في الموازنة بين كتاب الدارمي وابن خزيمة: «صنف ـ الدارمي ـ كتابًا جليلًا في الرد على بشر المريسي وأتباعه من الجهمية، بعد المناظرة بينه وبين بعض الجهمية من أصحاب البشر، والثلجي، ولم يصرح باسمه في موضع من الكتاب، وقد هتك رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الكتاب ستر الجهمية، وبين فضائحهم، ولا أعلم للمتقدمين في هذا الشأن كتابًا أجود منه، ومن كتابه الآخر في الرد على عموم الجهمية، وكتاب التوحيد لإمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة وإن كان كتابًا جليلًا في هذا الباب، ومصنفه من أكابر أئمة المسلمين إلا أن كتاب الدارمي أنفع في بعض شبه الجهمية، والدارمي أحذق في معرفة كلام الجهمية، والعلم بمرادهم والرد عليهم، وكلاهما إمام مبرز في هذا الشأن، وفي غيره، رحمهما الله ورضي عنهما، وعن سائر أئمة الدين»[3].

ويدخل في هذا الأمر: الموازنة بين الكتب التي ألفها العالم الواحد في موضوع واحد، ومن الأمثلة على ذلك الموازنة بين كتاب: «الفرق بين

---

(١) السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل (٢٥).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٧/ ١٥٤).

(٣) رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة (٧٥).

الفرق»، وكتاب «الملل والنحل»، وكلاهما لعبد القاهر البغدادي (ت:٤٢٩هـ)، فالكتابان يستعرض المؤلف فيهما مقالات الفرق العقدية، ولكن بينهما فروقًا متعددة، تبين أنه لا يغني أحدهما عن الآخر، ويمتاز كل واحد منهما عن الآخر بعدد من الامتيازات.

الأمر الحادي عشر: معرفة الفرق بين الكتب المشتركة في الاسم، فثم عدد من الكتب تشترك في الاسم المطلق عليها، ولكنها تختلف في المضمون، ومن ذلك عدد من الكتب التي ألفها أئمة السلف باسم الإيمان، فإن بعضها يتعلق بأصول الإيمان الكبرى ومسائل العقيدة بالجملة، وبعضها يتعلق بمسألة حقيقة الإيمان وأركانه بخصوصها كما سبق التنبيه عليه.

ومن ذلك: الكتب التي أُلفت باسم «الأربعين في أصول الدين»، فقد ألف كل من عبد القاهر البغدادي(ت:٤٢٩هـ)، والغزالي (ت:٥٠٥هـ)، والرازي(ت:٦٠٦هـ) كتابًا بهذا العنوان، وبين ما كتبوا فروق متعددة، وإن كانت تشترك في كثير من المسائل.

ومن ذلك: الكتب التي أُلفت باسم «الاقتصاد في الاعتقاد»، فقد ألف الغزالي (ت:٥٠٥هـ) كتابًا بهذا العنوان على المذهب الأشعري، وعبد الغني المقدسي (ت:٦٠٠هـ) على مذهب أهل السنة، والطوسي (ت:٤٦٠هـ) على مذهب الرافضة.

الأمر الثاني عشر: ما يتعلق بثبوتها للمؤلف، والمراد بذلك أن يكون طالب العلم على إدراك بما يتعلق بنسبة الكتاب إلى المؤلف من حيث الصحة والخطأ ومن حيث التمام والنقصان، والمؤلفات في هذه القضية على ثلاثة أضرب[(١)]:

الأول: كتاب لا تردد في ثبوت نسبته إلى المؤلف ولا ريب، وهي كثيرة جدا، ومنها: كتاب الشريعة للآجري (ت:٣٦٠هـ)، وكتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للالكائي (ت:٤١٨هـ).

---

(١) انظر في هذا الموضوع: براءة الأئمة الأربعة مما نسب إليهم، عبد العزيز الحميدي.

والثاني: كتاب لا تردد في خطأ نسبته إلى المؤلف، ومن أمثلة ذلك: كتاب الفقه الأكبر، المنسوب إلى الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، وكتاب الإمامة والسياسة، المنسوب إلى ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)[١]، وكتاب: المجموع، المنسوب إلى زيد بن علي، وهو كتاب عقدي واسع على مذهب الزيدية[٢].

والثالث: كتاب فيه تردد وخلاف في نسبته إلى المؤلف، ومن أشهر الأمثلة على ذلك كتاب الفقه الأكبر، لأبي حنيفة (ت: ١٥٠هـ)، وكتاب الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، وكتاب الحيدة، لعبد العزيز الكناني (ت: ٢٤٠هـ)، وكتاب جزء في ذكر اعتقاد السلف في الحرف والصوت، للنووي (ت: ٦٧٦هـ)، وغيرها.

ومما يدخل في هذا المعنى التعرف على أصل الكتاب وما أضيف إليه من زيادات، كما هو الحال في كتاب فضائل الصحابة، للإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في بيان هذا: «أحمد قد صنف كتابًا في فضائل الصحابة ذكر فيه فضل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وجماعة من الصحابة، وذكر فيه ما روي في ذلك من صحيح وضعيف للتعريف بذلك، وليس كل ما رواه يكون صحيحا. ثم إن في هذا الكتاب زيادات من روايات ابنه عبد الله، وزيادات من رواية القطيعي عن شيوخه، وهذه الزيادات التي زادها القطيعي غالبها كذب»[٣].

الأمر الثالث عشر: ما يتعلق بمنهجها في التأليف، والمراد بذلك أن يتعرف طالب العلم المنهجية التي سلكها المؤلف في كتابه من جهة الاستدلال والإثبات والترتيب والعرض وغيرها مما سيأتي بيانه، ولمعرفة ذلك فوائد عديدة سيأتي ذكرها.

ومن الأمثلة على ذلك: ما ذكره ابن فورك (ت: ٤٠٦هـ) من منهجيته في كتابه «مجرد مقالات الأشعري»، حيث يقول: «فقد وقفت على ما سألتم

---

(١) انظر: عقيدة الإمام ابن قتيبة، علي العلياني (٨٧ ـ ٩٣).

(٢) انظر: الإمام زيد، حياته وعصره، محمد أبو زهرة (٢٣٣).

(٣) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية (٥،٢٣)، وانظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١١/ ٢٨٧).

أسعدكم الله بطاعته من شدة حاجتكم إلى الوقوف على أصول مذاهب شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه، وما تبنى عليه أدلته وحججه على المخالفين، وأن أجمع لكم منها متفرقها في كتبه ما يوجد منها منصوصًا له، وما لا يوجد منصوصًا له أجبنا فيه على حسب ما يليق بأصوله وقواعده، وأعرفكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه في كتبه، وما قطع به منهما، ومالم يقطع بأحدهما، ورأينا أن أحدهما أولى بمذهبه وأليق بأصوله فنبهنا عليه»[(١)].

فبين ابن فورك (ت:٤٠٦هـ) أنه لن يقتصر على ما نص عليه الأشعري، وإنما سيعتمد على التخريج والفهم لأصوله، وقد أكد هذا الكلام مرة أخرى في آخر الكتاب[(٢)].

الأمر الرابع عشر: معرفة حجم المصنَّف، والمراد بذلك أن يتعرف طالب العلم حجم الكتاب، وهل هو من الكتب الكبيرة أو هو دون ذلك؟ وهذا الأمر مفيد جدًا في معرفة حال الكتاب: هل وجد كاملًا كما ألفه المؤلف أو لم يوجد إلا ناقصا؟ فعدد من الكتب العقدية يظن بعض طلبة العلم أنها كاملة، وهي في الحقيقة ناقصة نقصًا ظاهرا، ونقص بعض الكتب العقدية قد يكون في زمن مبكر قبل زماننا.

ومن أمثلة ذلك: كتاب «الزهد» للإمام أحمد، فإنه كتاب كبير أكبر بكثير مما هو موجود بين أيدينا الآن، يقول ابن حجر في وصفه: «فإنه كتاب كبير يكون في قدر ثلث المسند مع كبر المسند، وفيه من الأحاديث والآثار مما ليس في المسند شيء كثير»[(٣)].

ومن أشهر الأمثلة على ذلك: كتاب «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، فإن أصله ناقص، والمطبوع لا يمثل كامل الكتاب.

الأمر الخامس عشر: معرفة الفرق بين الكتاب الأصل وبين مختصره،

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٣٨).

(٣) تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة (١/ ٢٤٣).

فكثير من الكتب العقدية اختصرت بعد تأليفها، ثم يطبع المختصر على أنه الكتاب الأصل، ومعرفة هذا الأمر مما ينبغي لطالب العلم معرفته؛ فهو مفيد في منهجية التوثيق، وفي التحقق من بعض الأفكار والإحالات.

ومن ذلك: كتاب «المعتمد في أصول الدين»، لأبي يعلى الحنبلي؛ فقد طبع في طبعته الأولى باسم «المعتمد»، والمطبوع هو المختصر، وليس الأصل، كما هو ظاهر في مقدمة الكتاب.

وكذلك كتاب «حلم معاوية»، فقد طبع منسوبًا إلى ابن أبي الدنيا، والمطبوع منتخب منه، وليس هو الأصل؛ فالكتاب الأصل أكبر من حيث الحجم مما هو مطبوع، وهكذا الحال في عدد من الكتب العقدية وغيرها.

الأمر السادس عشر: وجوده وطبعاته، والمراد بذلك: أن يكون طالب العلم على علم بما طبع من المصنفات وبما لم يطبع، فإن هذا من أقوى ما يعين على وعي الطالب بخارطة ما يتوفر من أوعية العلم بين يديه، وما يحتاج منه إلى انتظار أو بحث وتنقيب.

ومما يدخل في هذا المعنى معرفة النصوص المنقولة عن الكتب المفقودة، فهناك كتب كثيرة في العقيدة وغيرها ما زالت حتى الآن في عداد المفقود، ولا نعلم عن وجودها شيئا، ومع ذلك فقد نقل عنها العلماء عددًا من النقول المبعثرة، ومما يحسن في حق طالب العلم أن يقف على تلك النقول ويميزها ويجمعها.

ومن المشاريع النافعة جمع تلك النقول المبعثرة في كتاب واحد، فإن في ذلك فوائد عديدة، تسهيلًا على طالب العلم للوصول إليها، وجمعًا لأكبر قدر من الكلام المفقود في مكان واحد، ونحو ذلك.

ومن المؤلفات التي هي مظنة وجود النقول عن الكتب المفقودة كتب ابن تيمية وابن القيم والذهبي وغيرهم، فقد نقلوا في كتبهم عن كتب مفقودة كثيرة، ومن أشهر الأمثلة على ذلك: كتاب الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول؛ لأبي الحسن الكرجي (ت: ٥٣٢هـ)، وكتاب الوصول إلى معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة، لأبي عمر الطلمنكي (ت: ٤٢٩هـ)، وغيرهما كثير.

المبحث التاسع

مناهج التصنيف في علم العقيدة

والمراد بمناهج التصنيف: الطرق التي سلكها المؤلفون في عرض مسائل العقيدة من جهة الاستدلال والعرض والتعبير ونحو ذلك.

ويمكن أن يقال: السبل التي سلكها المؤلفون في عرض خرائط مسائل العقيدة ونشرها.

والفرق بين مبحث الخرائط ومبحث المناهج أن الأول منهما يجيب عن سؤال: كيف أرتب مسائل العقيدة؟ والثاني منهما يجيب عن سؤال: كيف أعرض مسائل العقيدة بعد ترتيبها؟

فمناهج التصنيف تهتم بالبحث في طريقة عرض المسائل وليس في ترتيبها، فهي متوجهة إلى قضية الاستدلال على المسائل وطريقة التعبير عنها والغرض من ذكرها ودائرة شمولها ونحو ذلك.

أهمية مناهج التصنيف:

معرفة مناهج التصنيف لها أهمية بالغة في البناء العقدي؛ لما لها من أثر عميق في التأسيس والبناء، وتتجلي تلك الأهمية في الأمور التالية:

الأمر الأول: إدراك الدارس لأهمية الكتب وتفاضلها، ومعرفة منزلة كل كتاب في المجال الذي قصد البحث عنه.

الأمر الثاني: إدراك الدارس لتفاضل المؤلفين ومكانتهم في علم العقيدة.

الأمر الثالث: تسهيل معرفة مظان ما يحتاجه الدارس من الكتب العقدية، واختصار الطرق عليه.

الأمر الرابع: ازدياد الدارس ثراء في فكرته، وقوة في ملكته العلمية والبحثية.

الأمر الخامس: إدراك الدارس للعلاقة بين الكتب، فبعضها يكون اختصارًا لبعض أو شرحًا أو استدراكًا أو استمدادا.

الأمر السادس: معرفة قيمة ما ينسبه المؤلفون إلى الأئمة، وذلك أن بعض المؤلفين ينسبون أقوالًا إلى أئمة السلف، وهي ليست مقولة لهم، وإنما نسبها اعتمادا على الفهم، ومن أشهر الأمثلة على ذلك ما فعله رزق الله التميمي الحنبلي (ت:٤٨٨هـ)، فإنه ألف كتابًا على أنه من كلام الإمام أحمد، وهو ليس كذلك، وفي بيان منهجه يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «وله في هذا الباب مصنف ذكر فيه من اعتقاد أحمد ما فهمه؛ ولم يذكر فيه ألفاظه، وإنما ذكر جمل الاعتقاد بلفظ نفسه وجعل يقول: وكان أبو عبد الله، وهو بمنزلة من يصنف كتابًا في الفقه على رأي بعض الأئمة، ويذكر مذهبه بحسب ما فهمه ورآه، وإن كان غيره بمذهب ذلك الإمام أعلم منه بألفاظه وأفهم لمقاصده، فإن الناس في نقل مذاهب الأئمة قد يكونون بمنزلتهم في نقل الشريعة، ومن المعلوم: أن أحدهم يقول: حكم الله كذا أو حكم الشريعة كذا بحسب ما اعتقده عن صاحب الشريعة، بحسب ما بلغه وفهمه، وإن كان غيره أعلم بأقوال صاحب الشريعة وأعماله وأفهم لمراده»[1].

ومناهج التصنيف ـ تسمى في بعض المواد بمناهج التدوين ـ مختلفة في طبيعتها، والمدارس العقدية تشترك في كثير منها، وتميز أهل السنة بعدد منها مما لا يوجد عند غيرهم، وسنقتصر في هذا المبحث على المناهج المتبعة عند علماء أهل السنة، وأما المدارس الأخرى فسيأتي ذكر ما لديهم من مناهج في الموضع المناسب له.

وقد اهتم العلماء بمناهج التصنيف كثيرا، ومن أكثر العلماء اهتمامًا بها ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، وحديثه عنها يستحق أن يفرد بمصنف خاص، ومن

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦٧/٤).

كلامه في هذا الموضوع حديثه عن الكتب المصنفة في الزهد، حيث يقول: «ومن أجل ما صنف في ذلك وأندره كتاب الزهد، لعبد الله بن المبارك، وفيه أحاديث واهية، كذلك كتاب الزهد، لهناد بن السري ولأسد بن موسى وغيرهما، وأجود ما صنف في ذلك: الزهد، للإمام أحمد، لكنه مكتوب على الأسماء، وزهد ابن المبارك على الأبواب، وهذه الكتب يذكر فيها زهد الأنبياء والصحابة والتابعين.

ثم إن المتأخرين على صنفين: منهم من ذكر زهد المتقدمين والمتأخرين، كأبي نعيم في الحلية وأبي الفرج ابن الجوزي في صفة الصفوة، ومنهم من اقتصر على ذكر المتأخرين من حين حدث اسم الصوفية كما فعل أبو عبد الرحمن السلمي في طبقات الصوفية، وصاحبه أبو القاسم القشيري في الرسالة، ثم الحكايات التي يذكرها هؤلاء بمجردها، مثل ابن خميس وأمثاله، فيذكرون حكايات مرسلة بعضها صحيح وبعضها باطل»[(١)].

ويقول في كلام مفصل عن كتب التفسير: «وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين، كمقاتل بن بكير والكلبي...

وأما التفاسير الثلاثة المسئول عنها، فأسلمها من البدعة والأحاديث الضعيفة البغوي، لكنه مختصر من تفسير الثعلبي، وحذف منه الأحاديث الموضوعة والبدع التي فيه، وحذف أشياء غير ذلك، وأما الواحدي فإنه تلميذ الثعلبي، وهو أخبر منه بالعربية، لكن الثعلبي فيه سلامة من البدع، وإن ذكرها تقليدًا لغيره، وتفسيره وتفسير الواحدي: البسيط والوسيط والوجيز، فيها فوائد جليلة، وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها، وأما الزمخشري، فتفسيره محشو بالبدعة وعلى طريقة المعتزلة...

وتفسير القرطبي خير منه بكثير، وأقرب إلى طريقة أهل الكتاب والسنة،

---

(١) مجموع الفتاوى (١١/ ٥٨٠).

وأبعد من البدع، وإن كان كل من هذه الكتب لا بد أن يشتمل على ما ينقد، لكن يجب العدل بينها وإعطاء كل ذي حق حقه، وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري، وأصح نقلًا وبحثا، وأبعد عن البدع، وإن اشتمل على بعضها، بل هو خير منه بكثير، بل لعله أرجح هذه التفاسير، لكن تفسير ابن جرير أصح من هذه كلها»[1].

وقد اختلفت مسالك الدارسين في ذكر مناهج التصنيف التي سلكها علماء أهل السنة في علم العقيدة[2]، ومع كثرة ما ذكر فإن من أفضل ما يمكن أن يكشف عن أصول المناهج لديهم تقسيمها بحسب الاعتبارات المؤثرة في عرض خرائط العقيدة، وبناء عليه فإنه يقال: مناهج التصنيف في العقيدة تتنوع بتنوع جهات النظر، وتفصيلها كما يلي:

الجهة الأولى: الاستقلال والتبعية، فالمؤلفات في العقيدة تنقسم من هذه الجهة إلى قسمين:

الأول: ما ألف في العقيدة استقلالا، بحيث يكون الكتاب قائمًا بنفسه ومعروفًا باسمه، وهذا هو الأصل في المؤلفات.

والثاني: ما ألف في العقيدة تبعا، بحيث يكون الحديث عن مسائل العقيدة ضمن كتاب أوسع وأضخم، ويدخل ضمن هذا القسم بحث العلماء لمسائل العقيدة وقضاياها ضمن كتب التفسير وشروح الأحاديث النبوية، فكتاب سنن الدارمي (ت: ٢٥٥هـ) مثلًا تضمن عددًا من الأبواب العقدية: باب في اجتناب الأهواء، وباب اجتناب أهل الأهواء والبدع، وباب رسالة عباد بن عباد الخواص الشامي، وهي رسالة في الاعتقاد، وباب رؤية الرب تعالى في النوم، وباب في افتراق هذه الأمة، وباب في لزوم الطاعة والجماعة، وباب شأن الساعة ونزول الرب، وباب النظر إلى الله تعالى، وباب صفة الحشر،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٨٥ ـ ٣٨٨).

(٢) انظر: تدوين علم العقيدة عند أهل السنة والجماعة، مناهجه ومصنفاته، يوسف الطريف (٤٧ ـ ٧٠)، وتعريف الخلف بمنهج السلف، إبراهيم البريكان (٢٧١ ـ ٢٨٠).

وباب القرآن كلام الله، وغيرها من الأبواب، وكذلك غيره من الكتب المصنفة في الحديث فيها قدر كبير من هذه المسائل.

الجهة الثانية: التقرير والرد، والمؤلفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما ألف لتقرير العقيدة وبنائها من حيث الأصل، ويدخل في هذا القسم جل الرسائل التي كتبها أئمة السلف في بيان عقائدهم.

والثاني: ما ألف للرد على المخالفين من حيث الأصل، وقد كثرت مصنفات أئمة السلف التي كان القصد الأولي منها الرد على المخالفين، ولو تتبعنا الكتب التي ابتدأ عنوانها بلفظ: «الرد على...»، لوجدنا عددًا كبيرا، ومنها: الرد على أهل الأهواء لأبي زرعة الرازي (ت: ٢٦٤هـ)، والرد على أهل البدع، لابن فروخ (ت: ١٧٦هـ)، والرد على الباطنية لأبي عمرو الطلمنكي (ت: ٤٢٩هـ)، والرد على بشر المريسي، للدارمي (ت: ٢٨٠هـ)، وأما الرد على الجهمية فقد كتبت فيها مما يحمل هذا الاسم أكثر من عشرة كتب، منها: الرد على الجهمية لأبي العباس السراج (ت: ٣١٣هـ)، ولأحمد بن سيار (ت: ٢٦٨هـ)، ولابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، ولابن منده (ت: ٣٩٥هـ)، وللدارمي (ت: ٢٨٠هـ).

ولا بد من التأكيد على أن المؤلفات التي ألفت باسم الرد على المبتدعة من الجهمية وغيرهم قد تكون مجرد جمع للنصوص من غير مناقشة ولا جدل، وذلك لأن عددًا من أئمة السلف قصد إلى الرد بمجرد جمع النصوص الدالة على الحق والمناقضة لما يقرره المبتدعة في عقائدهم.

الثالث: ما جمع بين الأمرين: التقرير والنقد، ومنها: الإيمان، ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ)، وإثبات الحرف والصوت لأبي نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ)، والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، والتبصير في الدين، لابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، وغيرها كثير.

الجهة الثالثة: أنواع الرد ومسالكه، ومعنى هذه الجهة ما يتعلق بالطرق

التي سلكها أئمة السلف في الرد على المخالفين والمسالك التي اعتمدوها في نقضهم، ومسالكهم في هذه الجهة منقسمة إلى أنواع:

الأول: الرد على فرقة معينة، ومن أمثلة ذلك: الرد على الجهمية، وقد سبق ذكر قدر من المصنفات التي بهذا الاسم، وكتاب الرد على الكرامية، لمحمد بن أسلم (ت: ٢٤٢هـ)، والرد على القدرية، لابن أبي زيد القيرواني (ت: ٣٨٦هـ).

الثاني: الرد على مبتدع معين، ومن أمثلة ذلك: الرد على بشر المريسي، لابن عبد الحكم (ت: ٢٦٨هـ)، والحيدة في الرد على بشر المريسي، للكناني (ت: ٢٤٠هـ).

الثالث: الرد على مقالة معينة، ومن أمثلة ذلك: الرد على اللفظية، وخلق أفعال العباد، للإمام البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، فإنه مؤلف في الرد على من يقول: لفظي بالقرآن غير مخلوق من غير تفصيل، والرد على أهل القدر، لأبي داود (ت: ٢٧٥هـ)، والرد على من قال بخلق القرآن، لنفطويه (ت: ٣٢٣هـ).

الرابع: الرد على عموم أهل الأهواء، ومن أمثلة ذلك كتاب الرد على أهل البدع، لأبي زرعة الرازي (ت: ٢٦٤هـ)، والرد على أهل البدع، لمحمد بن سحنون (ت: ٢٥٦هـ).

الجهة الرابعة: التعليق والتجريد، ومعنى هذه الجهة ما يفعله المؤلف في كتابه هل يقتصر على مجرد جمع النصوص الشرعية أم يضيف إليها تعليقًا وشرحا من عنده، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما ألف مجردًا عن التعليق، ومن أمثلة هذا النوع: كتاب الإيمان، لابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)، فإنه لم يذكر إلا تعليقًا مختصرًا في آخر الكتاب، وكتاب السنة، لابن أبي عاصم (ت: ٢٨٧هـ)، فإنه لم يعلق إلا بتعليق مختصر في آخر الكتاب، وكتاب الرؤية، للدارقطني (ت: ٣٨٥هـ).

الثاني: ما ألف متضمنًا للنصوص الشرعية والتعليق عليها بالشرح

والاستنباط وبيان وجه الاستدلال وغير ذلك، وأمثلة هذا النوع كثيرة جدا، منها: الشريعة، للآجري (ت:٣٦٠هـ)، وشرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي (ت:٤١٨هـ).

الجهة الخامسة: الشمول والخصوص، ومعنى هذه الجهة تحديد نمط المصنف هل هو من المصنفات الشاملة لجملة المسائل العقدية أم من الخاصة ببعضها، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى قسمين:

الأول: المؤلفات الشاملة، ومن أمثلة هذا النوع كتاب الإبانة الكبرى لابن بطة (ت:٣٨٧هـ)، وكتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي (ت:٤١٨هـ)، وأصول السنة، لابن أبي زمنين (ت:٣٩٩هـ).

الثاني: المؤلفات المخصوصة في موضوع ما، ومن أمثلة ذلك: كتاب الصفات، وكتاب النزول، كلاهما للدارقطني (ت:٣٨٥هـ)، وكتاب الصفات، لابن منده (ت: ٣٩٥هـ).

الجهة السادسة: الإجمال والتفصيل، ومعنى هذه الجهة تحديد نوع المصنف هل هو من قبيل المصنفات المفصلة في الاعتقاد أو المجملة، وكتب العقيدة في هذه الجهة على قسمين:

الأول: المصنفات المجملة، ومن أمثلة هذا النوع: كتاب شرح السنة، لإسماعيل المزني (ت: ٢٦٤هـ)، وكتاب عقيدة السلف أصحاب الحديث، لأبي عثمان الصابوني (ت: ٤٤٩هـ).

الثاني: المصنفات المفصلة، ومن أمثلة هذا النوع: الشريعة للآجري (ت: ٣٦٠هـ)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي (ت:٤١٨هـ)، والإبانة الكبرى، لابن بطة (ت:٣٨٧هـ).

الجهة السابعة: الأصل والاختصار، ومعنى هذه الجهة تحديد نوع الكتاب هل هو مؤلف من حيث الأصل أم هو اختصار لكتاب آخر، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى قسمين:

الأول: المصنفات الأصلية، وهي الأكثر والأساس، فجل الكتب

العقدية كذلك، وكل المصنفات التي ذكرت فيما سبق داخلة في هذا القسم.

الثاني: المصنفات التي هي اختصار لكتب أخرى، وهذا النمط قليل جدًا في المجال العقدي عند أهل السنة، ومن الأمثلة على ذلك: المختار في أصول السنة، لابن البناء الحنبلي (ت: ٤٧١)، فإنه اختصار لكتاب الشريعة للآجري (ت: ٣٦٠هـ)، حيث يقول في المقدمة: «فإنك سألتني أن أختصر لك من كتاب الشريعة؛ لأبي بكر محمد بن الحسين الآجري رحمه الله أصولًا في السنة»[1]، ومن أمثلة ذلك: كتاب قلائد العقيان في اختصار عقيدة ابن حمدان، لابن بلبان الحنبلي (ت: ١٠٨٣هـ).

الجهة الثامنة: التمتين والشرح، معنى هذه الجهة تحديد نمط المصنف العقدي هل هو كتاب مؤلف ابتداء أم هو شرح لكتاب آخر سابق عليه، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما ألف ابتداء، ولم يكن شرحًا لغيره ولا تعليقًا عليه، وهذا هو الأصل في الكتب العقدية والأكثر انتشارا، وجل الكتب التي سبق ذكرها داخلة في هذا القسم.

الثاني: ما ألف شرحًا لغيره وتعليقا عليه، وهذا النوع قليل جدًا في المدرسة السلفية، ومن أمثلته: شرح حائية ابن أبي داود (ت: ٣١٦هـ) للآجري (ت: ٣٦٠هـ)، يقول الذهبي (ت: ٧٤٨هـ): «هذه القصيدة متواترة عن ناظمها، رواها الآجري وصنف لها شرحا»[2].

الجهة التاسعة: النثر والنظم، ومعنى هذه الجهة تحديد نمط المصنف العقدي هل هو من قبيل النثر أو من قبيل النظم والشعر، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما كان من قبيل النثر، وهو الأصل في المصنفات والأكثر انتشارا، وجل المصنفات التي ذكرت سابقًا تعد من هذا القبيل.

---

(١) المختار في أصول السنة (٤١).

(٢) العلو (٢٠٩).

الثاني: ما كان من قبيل النظم، وهذا النمط موجود بكثرة عند أئمة السلف، بدأ هذا النهج ـ أعني: نظم العقائد ـ عند أئمة السلف في زمن مبكر، فمن أول من نظم بعض مسائل العقيدة: ابن المبارك (ت: ١٨١هـ)، له قصيدة في السنة واعتقاد السلف، ثم الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) له قصيدة مختصرة في السنة، ثم أبو إسماعيل الترمذي (ت: ٢٨٠)، ثم ابن أبي داود (ت: ٣١٦هـ)، له القصيدة الحائية المشهورة[1].

الجهة العاشرة: العموم والاختصاص، ومعنى هذه الجهة تحديد نمط المصنف العقدي هل هو شامل لبيان المنهج العقدي عند كل أئمة السلف أم هو خاص ببيان عقيدة إمام مخصوص منهم، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى أقسام، منها:

الأول: المصنفات العامة، وهي الأصل فيما كتبه أئمة السلف في العقيدة والأكثر انتشارا، وجل الكتب التي ذكرت سابقًا داخلة في هذا القسم.

الثاني: المصنفات المختصة في بيان عقيدة إمام معين من أئمة السلف، وهذا النمط قليل، ومن أمثلته كتاب: السنة وألفاظ أحمد، والدليل على ذلك من الأحاديث، لابن أبي عاصم (ت: ٢٨٧هـ)، وكتاب معتقد أحمد، للمزني (ت: ٢٦٤هـ)، وكتاب اعتقاد الإمام الشافعي، للعشاري الحنبلي (ت: ٤٥١هـ)، وكتاب نظم اعتقاد الشافعي، للصرصري الحنبلي (ت: ٦٥٦هـ)، وكتاب مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، لابن فورك (ت: ٤٠٦هـ).

الثالث: ما ألف لجمع مقالات عدد معين من الأئمة، كما فعل أبو الحسن الكرجي (ت: ٥٣٢هـ)، فإنه ألف كتابًا في جمع مقالات اثني عشر إماما، أسماه: «الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزامًا لذوي البدع والفضول»، وفي وصفه يقول ابن تيمية: «ذكر فيه الأئمة الاثنى عشر المتبوعين في العلم وهم الشافعي ومالك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل والبخاري

---

(١) جمع الأستاذ خالد النمر كتابًا مفردًا في ذلك سماه: المنظومات العقدية عند أهل السنة والجماعة حتى نهاية القرن الثامن عشر.

وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان»[1].

الجهة الحادية عشرة: اشتراط الصحة وعدمها، ومعنى هذه الجهة تحديد نمط المصنف هل هو مما اشترط فيه مؤلفه صحة الأخبار التي يوردها أو ليس كذلك، والمصنفات العقدية من هذه الجهة تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما اشترط فيه مؤلفه صحة الأدلة التي يوردها، من أشهر الأمثلة على ذلك كتاب التوحيد لابن خزيمة (ت:٣١١هـ)، فاسم كتابه بالكامل يدل على ذلك، حيث جاء فيه: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه في محكم تنزيله، الذي أنزله على نبيه المصطفى صلى الله عليه وسلم، وعلى لسان نبيه، بنقل الأخبار الثابتة الصحيحة، نقل العدول عن العدول، من غير قطع في إسناد، ولا جرح في ناقلي الأخبار.

ونقل الذهبي عن ابن أبي عاصم أنه قال عن كتابه السنة: «جميع ما في كتابنا كتاب السنة الكبير الذي فيه الأبواب من الأخبار التي ذكرنا أنها توجب العلم فنحن نؤمن بها لصحتها وعدالة ناقليها ويجب التسليم لها على ظاهرها وترك تكلف الكلام في كيفيتها»[2].

الثاني: ما لم يشترط فيه مؤلفه صحة الأدلة التي يوردها، وهذا النمط كثير في الكتب العقدية، وكثير من الكتب المسندة توجد فيها أحاديث ضعيفة، وقدر من الإسرائيليات التي لا تصلح للاعتماد عليها في بناء العقائد، ومن أمثلة ذلك كتاب الشريعة للآجري (ت:٣٦٠هـ).

ولا بد من التنبيه على أن الأحاديث الضعيفة ليست حجة في باب العقائد، وأما المصنفات التي ذكرت فيها الأحاديث الضعيفة فذلك يمكن أن يحمل على عدد من الاحتمالات[3]:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٣٩٩)، ووصفه ابن كثير، وذكر أنه جمع مقالات عشرة من أئمة السلف وليس اثني عشر.

(٢) العلو (١/ ١٩٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٠/ ٦٧٩)، و(٣/ ٣٧٩).

الأول: أن المؤلف لم يكن يعلم بضعف الحديث، فأورده ظنًا منه أنه محتج به، وفي بيان هذا الأمر وأثره في كتب العقائد يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «السنة ينبغي معرفة ما ثبت منها وما علم أنه كذب، فإن طائفة ممن انتسب إلى السنة وعظم السنة والشرع وظنوا أنهم اعتصموا في هذا الباب بالكتاب والسنة، جمعوا أحاديث وردت في الصفات، منها ما هو كذب معلوم أنه كذب، ومنها ما هو إلى الكذب أقرب، ومنها ما هو إلى الصحة أقرب، ومنها متردد، وجعلوا تلك الأحاديث عقائد، وصنفوا مصنفات، ومنهم من يكفر من يخالف ما دلت عليه تلك الأحاديث»[١].

الثاني: أن المؤلف أراد أن يجمع كل ما قيل في الباب، ليتعرف القارئ جملة النصوص الواردة في الباب، ويقف على أسانيدها، ومن أسند فقد أحال.

الثالث: أن تلك الأحاديث الضعيفة لم يستدل بها في أصول العقائد في كثير من الكتب، وإنما في فروعها، والأمر فيها قريب مع خطئه.

الرابع: أن المؤلف أراد بيان ضعفها، ومن أمثلة ذلك ما فعله الذهبي في كتاب العلو، فإنه ذكر مرارًا بأنه إنما أورد بعض الأحاديث لبيان ما فيها من ضعف، فقال: «هذا حديث موضوع وأراه من افتراء عبد المنعم وإنما رويته لهتك حاله»[٢]، ويقول: «هذا حديث باطل ما حدث به هلال أبدًا وأحمد المكي كذاب، رويته للتحذير منه»[٣]، وغيرها من المواضع.

الجهة الثانية عشرة: نوع الأدلة التي يعتمد عليها المؤلف، معنى هذه الجهة: تحديد نوع الأدلة التي يذكرها المصنفون في العقيدة هل يقتصرون على الأدلة النقلية فقط أم يستعملون معها الأدلة العقلية، وكتب العقيدة من هذه الجهة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٣٢).

(٢) العلو للعلي الغفار (٤٤٥).

(٣) المرجع السابق (٤٥٧).

الأول: لم يستعمل الأدلة ولم يوردها، وهذا هو الغالب على المصنفات المختصرة المجملة في العقائد.

الثاني: اقتصر على الاعتماد على الأدلة النقلية فقط، ومن أشهر الأمثلة على ذلك كتاب الشريعة، للآجري (ت: ٣٦٠هـ)، وكتاب شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، للالكائي (ت: ٤١٨هـ).

وفي بيان حال هذين الكتابين وغيرهما يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): «بينا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزابا.

حزب يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للدين؛ استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل.

والحزب الثاني عرفوا أن هذا الكلام مبتدع، وهو مستلزم مخالفة الكتاب والسنة، وعنه ينشأ القول بأن القرآن مخلوق وأن الله لا يرى في الآخرة وليس فوق العرش ونحو ذلك من بدع الجهمية، فصنفوا كتبًا قدموا فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة من القرآن والحديث وكلام السلف، وذكروا أشياء صحيحة، لكنهم قد يخلطون الآثار صحيحها بضعيفها، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب، وأيضًا فهم إنما يستدلون بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك، ولهذا سموا كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه.

فذمهم أولئك ونسبوهم إلى الجهل؛ إذ لم يذكروا الأصول الدالة على صدق الرسول، وهؤلاء ينسبون أولئك إلى البدعة، بل إلى الكفر؛ لكونهم أصلوا أصولًا تخالف ما قاله الرسول.

والطائفتان يلحقهما الملام؛ لكونهما أعرضتا عن الأصول التي بينها الله بكتابه، فإنها أصول الدين وأدلته وآياته»[1].

الثالث: من جمع بين استعمال الأدلة العقلية والنقلية، ومن أشهر الأمثلة على ذلك الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة، فإنه اعتمد على عدد من الأصول العقلية في إبطال مذهب الجهمية وإثبات الحق، وفي بيان هذا يقول أبو يعلى (ت:٤٥٨هـ): «وقد احتج أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ بدلائل العقول في مواضع فيما خرجه في الرد على الزنادقة والجهمية»[2]، ويقول ابن مفلح (ت:٧٦٣هـ): «وقد صنف الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ كتابًا في الرد على الزنادقة والقدرية في متشابه القرآن وغيره، واحتج فيه بدلائل العقول»[3].

وهناك جهات أخرى يمكن من خلالها تقسيم مصنفات علم العقيدة إلى فروع متعددة، وقد اقتصرنا على أهمها وأكثرها إثراء لطالب العلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٦٠).

(٢) العدة في أصول الفقه (٤/ ١٢٧٣).

(٣) الآداب الشرعية (١/ ٢٢٧)، وانظر في ذلك بحث: المنهج العقلي عند الإمام أحمد، د. سلطان العميري، وهو منشور في الشبكة.

المبحث العاشر

أحكام مسائل العقيدة

المقصود بأحكام مسائل العقيدة: الأحكام الشرعية والاستدلالية المتعلقة بالمسائل المندرجة ضمن علم العقيدة، مثل حكم المخالف في مسائل العقيدة، وحكم الاستدلال عليها بخبر الآحاد والقياس، وحكم دخول النسخ والاجتهاد فيها، ونحو ذلك من المسائل والأحكام.

وهذه القضية تعد من أهم القضايا التي لا بد لطالب العلم الشرعي، وخاصة طالب علم العقيدة من إدراكها ومعرفتها وما يتعلق بها؛ لأنها من أكثر القضايا التي لها آثار عملية في البناء والاستدلال وفي حياة الناس، ولأنها في الوقت نفسه من أكثر القضايا التي يقع الغلط فيها.

فإدراك أحكام مسائل العقيدة من أقوى ما يعين على الانضباط في مسالك الاستدلال؛ إذ بمعرفتها يتعرف الدارس مراتب المسائل وما يليق بكل مسألة في الاستدلال، وهو أيضًا من أقوى ما يعين الدارس على الانضباط في أحكامه التي يطلقها على المخالفين له في مسائل العقيدة؛ إذ بمعرفتها يتعرف من يستحق أن يبدع ويضلل ويكفر ومن لا يستحق ذلك.

والأحكام الشرعية والاستدلالية المتعلقة بمسائل علم العقيدة متعددة، وهي تتناول مسائل علم العقيدة من جهتين:

الأولى: من جهة حكمها في الشريعة، ويدخل في هذه الجهة: هل كل مسائل العقيدة من أصول الدين؟ وهل كل مسائل العقيدة آكد من غيرها وأهم؟ ومسألة حكم المخالف في مسائل العقيدة؟ ونحو ذلك.

الثانية: من جهة الاستدلال عليه، ويدخل في هذه الجهة: هل يشترط الدليل اليقيني في الاستدلال على مسائل العقيدة؟ وهل خبر الآحاد حجة فيها؟ وهل يستدل عليها بالقياس بكل أنواعه؟ وهل يدخل فيها الاجتهاد والنسخ؟ وهل يجوز فيها التقليد؟ ونحوها من المسائل.

وسنقتصر في هذا البحث على أهمها وأكثرها تأثيرا، وهي عشرة أحكام، وتفصيلها فيما يلي:

الحكم الأول

مسائل العقيدة متفاوتة في منزلتها

ومعنى هذا الحكم أن مسائل العقيدة ليست في منزلة واحدة من الدين، وليست كلها من أصول الدين كما هو شائع عند كثير من أتباع علم الكلام وكثير من طلبة العلم، وإنما هي منقسمة، بعضها من أصول الدين وبعضها من فروعه.

ومن أشهر العلماء الذي نصوا على أن مسائل العقيدة منها ما هو من أصول الدين ومنها ما هو من الفروع ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حيث يقول: «العلم المشروع والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأما ما جاء عمن بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلا، وإن كان صاحبه معذورًا بل مأجورًا لاجتهاد أو تقليد.

فمن بنى الكلام في العلم: الأصول والفروع، على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين فقد أصاب طريق النبوة، وكذلك من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية والأعمال البدنية على الإيمان والسنة والهدي الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه فقد أصاب طريق النبوة»[١].

فهذا التقرير يفيد بأن مسائل العلم فيها أصول وفروع، ومسائل السلوك والعمل فيها أصول وفروع.

ويقول مؤكدا المعنى السابق: «المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك ـ أي المسائل الخبرية ـ: مسائل أصول، وهذه ـ أي المسائل العملية ـ: مسائل فروع، فإن هذه تسمية محدثة، قسمها طائفة من

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٣٦٢).

الفقهاء والمتكلمين، وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب؛ لا سيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة.

وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم أن الأعمال أهم وآكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها. . . بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين مسائل أصول، والدقيق مسائل فروع»[1].

وهذا التقرير يدل على أن التعامل مع مسائل علم العقيدة على أنها تمثل أصول الدين غلط بين، ويجب أن يغير هذا التعامل، فالعلاقة بين أصول الدين ومسائل العقيدة علاقة عموم وخصوص وجهي، والعموم والخصوص الوجهي هو أن يجتمع الشيئان في شيء وينفرد كل واحد منهما بشيء.

ومعنى هذا الكلام أن أصول الدين بعضها من مسائل علم العقيدة وبعضها ليس كذلك، ومسائل علم العقيدة بعضها من أصول الدين وبعضها ليس كذلك.

فلدينا إذن أربعة أنواع من المسائل:

الأول: مسائل من أصول الدين، وهي مسألة عقدية في الوقت نفسه، ومثاله: قضية وجود الله تعالى وصفاته والإيمان بالنبوة والملائكة والرسل والقدر وغير ذلك.

الثاني: مسائل من أصول الدين، ولكنها ليست من علم العقيدة، ومثاله: وجوب الصلاة والزكاة الصيام وغيرها من أصول الإسلام الكبرى.

الثالث: مسائل من علم العقيدة، ولكنها ليست من أصول الدين وإنما من فروعه، ومثاله: مسألة رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج، ومسألة سؤال الله تعالى بجاه النبي ﷺ، وغيرهما مما سيأتي ذكره.

الرابع: مسائل من فروع الدين، وليست من مسائل العقيدة، ومثاله: أحكام الصلاة والصيام التفصيلية، وهي كثيرة جدا.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٦).

وحاصل هذا التقسيم أن مسائل العقيدة ليست كلها من أصول الدين، وإنما بعضها كذلك، ومسائل أصول الدين ليست كلها عقدية، وإنما بعضها كذلك.

ولا بد لطالب العلم من إدراك هذا الحكم وتعويد نفسه عليه، فهو أصل كل الأحكام الأخرى، والأساس الذي تبنى عليه جل المواقف المتعلقة بالعقيدة.

الحكم الثاني

يستدل على مسائل العقيدة بكل دليل صحيح في الشريعة

ومعنى هذا الحكم أن جنس مسائل العقيدة يصح أن يستدل عليها بجنس الأدلة الصحيحة في الشريعة، كل بحسبه، ولا يشترط في جنسها القطع كما هو شائع عند كثير من أتباع علم الكلام.

وقولنا: «**بكل دليل صحيح**»، وصف عام، يشمل القرآن والسنة المتواتر والسنة الآحاد التي اتصفت بالثبوت أيضا، فكل دليل شرعي فإنه يصح أن يستدل به في العقيدة في الجملة.

وقولنا: «**كل بحسبه**»، إشارة إلى أمرين مهمين: **الأول**: أن بعض مسائل علم العقيدة يشترط في دليلها اليقين، وهي المسائل الكبار الداخلة في دائرة أصول الدين، ولكن اشتراط اليقين جاء من جهة كونها أصلًا من أصول الدين، وليس من جهة كونها مسألة عقدية.

والثاني: أن أخبار الآحاد ليست على مرتبة واحدة، وإنما هي على مراتب، فبعضها يدل على اليقين، وهو الخبر الذي احتفت به القرائن، وبعضها لا يفيد اليقين، وإنما يفيد الظن فقط، وهو خبر الآحاد المجرد عن القرائن[1].

ولك أن تعبر عن هذا القول فتقول: لا يشترط في كل مسائل العقيدة الدليل القطعي، وإنما ينظر في المسألة العقدية، فإن كانت من أصول الدين فلا بد لها من دليل قطعي بيّن؛ لكونها من أصول الدين وليس لكونها عقدية، وإن كانت من الفروع، فإنه لا يشترط في دليلها القطع كسائر الفروع الأخرى.

وهذا المعنى لم يصرح به أئمة السلف المتقدمون، وإنما تدل عليه

---

(١) انظر: تثبيت خبر الواحد، أحمد الغريب (٦٥ ـ ١٣٤).

تقريراتهم واستدلالاتهم العلمية، فإن أقوالهم تواردت على أن أسماء الله وصفاته يقبل فيها الخبر الصحيح الثابت عن النبي ﷺ، ولم يشترط أحد منهم القطع فيها، وهذا يدل على أن بعض مسائل العقيدة يكفي فيها الظن الغالب.

نقد القول بأن مذهب أهل السنة قبول خبر الآحاد في العقائد:

كثيرا ما يعبر عن هذا الحكم فيقال: مذهب أهل السنة والجماعة أن خبر الآحاد حجة في مسائل العقيدة، وهذا الإطلاق غير دقيق، لأنه يوهم بأن كل الآحاد حجة في كل مسائل العقيدة، وهذا غير صحيح.

وقد حكي على ذلك الإجماع، يقول ابن عبد البر (ت:٤٦٣هـ) بعدما حكى الخلاف في خبر الواحد: «كلهم ـ أي: أهل الفقه والأثر ـ يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقده، على ذلك جماعة أهل السنة والجماعة»[١].

ويقول أبو المظفر السمعاني الشافعي (ت:٤٨٩هـ): «إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ وتلقته الأمة بالقبول، فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم، هذا عامة قول أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة»[٢].

وممن نقل الإجماع ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، حيث يقول: «مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمة الإسلام أن الخبر الصحيح مقبول مصدق به في جميع أبواب العلم، لا يفرق بين المسائل العملية والخبرية، ولا يرد الخبر في باب من الأبواب سواء كانت أصولًا أو فروعًا بكونه خبر واحد، فإن هذا من محدثات أهل البدع المخالفة للسنة والجماعة»[٣].

وممن نقل الإجماع ابن القيم (ت:٧٥١هـ)، حيث يقول: «أما المقام الثامن: وهو انعقاد الإجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات

---

(١) التمهيد (١/٨).

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (٣٤).

(٣) جواب الاعتراضات المصرية (٥٠).

صفات الرب تعالى بها، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالمنقول»[1].

وهذه الإجماعات لا بد من فهمها على ذلك التفصيل الذي ذكرناه، فبعض عبارات نقلة الإجماع جاءت مطلقة من غير ذكر قيد القرائن المفيدة لليقين، ومطلقة في كل أبواب العقيدة، وبعض عباراتهم جاءت مقيدة بذكر القرينة أو مقيدة بباب من أبواب العقيدة.

ومجموع ما يدل عليه كلامهم أن أحاديث الآحاد حجة من حيث الجملة في عموم مسائل العقيدة على التفصيل الذي ذكرناه أولًا.

وهذا الإجماع قائم على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: أن أحاديث الآحاد يمكن أن تدل على العلم واليقين، وذلك إذا احتفت بها القرائن الدالة على ذلك، وهذه المقدمة قررها جماهير أهل العلم وذهبوا إليها، من جميع الطوائف والفرق[2].

يقول أبو نصر السجزي (ت: ٤٤٤هـ): «أخبار الآحاد عند أحمد بن حنبل وغيره من علماء النقل ضربان. فضرب لا يصح أصلا، ولا يعتمد، فلا العلم يحصل بمخبره ولا العمل يجب به.

وضرب: صحيح موثوق بروايته وهو على ضربين:

نوع منه قد صح لكون رواته عدولًا ولم يأت إلا من ذلك الطريق، فالوهم وظن الكذب غير منتف عنه، لكن العمل يجب.

ونوع قد أتى من طرق متساوية في عدالة الرواة، وكونهم متقنين أئمة متحفظين من الزلل. فذلك الذي يصير عند أحمد في حكم المتواتر»[3].

وبين ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) حجم العلماء الذين أخذوا بهذا الأصل فقال: «جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته

(١) مختصر الصواعق المرسلة، الموصلي (٦٠٥).

(٢) انظر: تثبيت خبر الواحد، أحمد الغريب (١٠٦ ـ ١٣٤).

(٣) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٨٩).

الأمة بالقبول تصديقًا له أو عملًا به أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك، ولكن كثيرًا من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك، وهو قول أكثر الأشعرية، كأبي إسحاق وابن فورك، وأما ابن الباقلاني فهو الذي أنكر ذلك، وتبعه مثل أبي المعالي وأبي حامد وابن عقيل وابن الجوزي وابن الخطيب والآمدي ونحو هؤلاء، والأول هو الذي ذكره الشيخ أبو حامد وأبو الطيب وأبو إسحاق وأمثاله من أئمة الشافعية، وهو الذي ذكره القاضي عبد الوهاب وأمثاله من المالكية، وهو الذي ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب وأبو الحسن بن الزاغوني وأمثالهم من الحنبلية، وهو الذي ذكره شمس الدين السرخسي وأمثاله من الحنفية»[1].

بل ظاهر كلام السمعاني أنها عليها إجماع المحدثين، كما سبق.

وهذا القول تدل عليه أدلة متعددة، من أقواها: أن الصحابة قبلوا الانتقال عن الأمر المقطوع به من أجل خبر الواحد، كما وقع منهم في تحول القبلة في قباء، فإن الصلاة إلى بيت المقدس أمر مقطوع به لا يقبل الشك، ومع ذلك تحولوا عنه لما سمعوا خبر أحدهم بتحويل القبلة إلى البيت الحرام، وأقرهم النبي ﷺ ولم ينكر عليهم.

وهذا دليل قوي جدا، توارد على تقريره أجلة من العلماء من أولهم الإمام الشافعي والسمعاني وابن تيمية وابن القيم، يقول الشافعي (ت: ٢٠٤هـ): «وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها.

ولم يكن لهم أن يدعوا فرض الله في القبلة إلا بما تقوم عليهم الحجة، ولم يلقوا رسول الله، ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبلين بكتاب الله وسنة نبيه سماعًا من رسول الله ولا بخبر عامة، وانتقلوا

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٥١)، وانظر: شرح التحرير، المرداوي (٤/ ١٨١٢).

بخبر واحد، إذا كان عندهم من أهل الصدق: عن فرض كان عليهم، فتركوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة.

ولم يكونوا ليفعلوه ـ إن شاء الله ـ بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله، إذا كان من أهل الصدق، ولا ليحدثوا أيضًا مثل هذا العظيم في دينهم إلا عن علم بأن لهم إحداثه، ولا يدعون أن يخبروا رسول الله بما صنعوا منه.

ولو كان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة، وهو فرض: مما يجوز لهم، لقال لهم ـ إن شاء الله ـ رسول الله: قد كنتم على قبلة، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم عليكم به حجة من سماعكم مني، أو خبر عامة أو أكثر من خبر واحد عني»[1].

وهذا الأصل مبني على أصل آخر، وهو أن العلم بيقين الأخبار ليس مقتصرًا على عدد المخبرين، وإنما يؤثر فيه معان أخرى تحتف به، إما أن تكون راجعة إل حال المخبرين أو حال الخبر ذاته[2].

الأصل الثاني: أنه لا يشترط اليقين في كل مسائل العقيدة، ومعنى هذا الأصل كما سبق أن مسائل العقيدة ليست على مرتبة واحدة، فبعضها يشترط في تحصيله اليقين والقطع، وبعضها لا يشترط فيه ذلك، وإنما يصح أن تبنى على غلبة الظن.

وقد فصل ابن تيمية هذا المعنى وبينه، حيث يقول بعد أن نقل قول من يقول بأن العقيدة يشترط فيها القطع: «وفصل الخطاب أن نقول: لا يخلو إما أن يكون الموضع مما أوجب الله علينا فيه العلم، أو أوجبت مشيئته وسنته فيه العلم، وإما ألا يكون مما يجب فيه العلم لا شرعًا ولا كونا.

فإن كان الأول مثل ما أوجب الله علينا أن نعلم أن لا إله إلا هو، وأن الله شديد العقاب، وأن الله غفور رحيم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه

---

(١) الرسالة (٤٠٥)، وانظر في الاستدلال بهذا الدليل: الانتصار لأصحاب الحديث، السمعاني (٣٩)، والمسودة، آل ابن تيمية (٢٤٧)، ومختصر الصواعق، الموصلي (٥٧٦).

(٢) انظر: جواب الاعتراضات المصرية (٤٢).

قد أحاط بكل شيء علما، فلا بد أن ينصب سببًا يفيد هذا العلم، لئلا يكون موجبًا علينا ما لا نقدر على تحصيله، وألا يكلفنا ما لا نطيقه له إذا أردنا تحصيله. ففي مثل هذا إذا لم يكن الدليل موجبًا للعلم لم يكن صحيحا. وكذلك ما اقتضت مشيئته وسنته العلم به، مثل الأمور التي جرت سنته بتوفر الهمم والدواعي على نقلها نقلًا شائعا، فإذا لم ينقل فيعلم انتفاؤها وكذب الواحد المنفرد بها.

وأما ما لم يجب فيه العلم لا وجوبًا دينيا ولا وجوبًا كونيا فلا يعلم بطلان ما أفاد فيه غلبة الظن، فإن اليقين له أسباب، وللظن الغالب أسباب، والتكذيب بما لم يعلم أنه كذب مثل التصديق بما لا يعلم أنه صدق، والنفي بلا علم بالنفي مثل الإثبات بلا علم بالإثبات، وكل من هذين قول بلا علم. ومن نفى مضمون خبر لم يعلم أنه كذب فهو مثل من أثبت مضمون خبر لم يعلم أنه صدق، والواجب على الإنسان فيما لم يقم فيه دليل أحد الطرفين أن يسرحه إلى بقعة الإمكان الذهني، إلى أن يحصل فيه مرجح أو موجب، وإلا يكون قد سكت عما لم يعلم، فهو نصف العلم. فرحم الله امرأ تكلم فغنم أو سكت فسلم، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت، وإذا أخطأ العالم لا أدري أصيبت مقاتله.

وإذا كان كذلك فنحن لم يجب علينا قط أن نعلم جميع ما لله من معاني أسمائه، ولا أن نعلم جميع صفاته، ولا أن نعلم صفات مخلوقاته، ولا مقادير وعده ووعيده وصفات ذلك، ولا إحدى سننه، فإن سبب العلم بذلك قد لا يكون مشهورا، ولا قام دليل على نفي ما نعلمه من ذلك، فإذا جاءنا خبر يغلب على الظن صدقه صدقناه في غالب الظن، وإن غلب على الظن كذبه كذبناه، وإن لم يعلم واحد منهما توقفنا فيه...» إلى أن قال: «وأما قولهم: هذا من المسائل العلمية، فلا نتكلم فيها بالظن = فهذا لفظ مشترك، قد يراد بالعلمية ما ليس تحتها عمل، كما يقول بعضهم: العلوم النظرية والمسائل الخبرية والاعتقادية، وإذا كان المراد بها ذلك لم يجب أن يكون مقطوعًا بها. وقد يراد بالعلمية ما العلم فيها واجب أو واقع، وهو ما يرد فيها ما لم يفد

العلم، ولهذا فصلنا ذلك إلى نوعين»[1].

ويقول في كلام مفصل مهم: «من الناس من يقول مسائل الأصول لا يجوز التمسك فيها إلا بأدلة يقينية لا ظنية هذا على وجهين فإن كان مما أمرنا فيها باليقين كاليقين بالوحدانية والإيمان بالرسول والإيمان باليوم الآخر مما أمرنا فيه باليقين لم يمكن إثباتها إلا بأدلة يقينية وأما ما لا يجب علينا فيه اليقين كتفاصيل الثواب والعقاب ومعاني بعض الأسماء والصفات فهذه إذا لم يكن فيها دليل قطعي يدل على أحد الطرفين كان القول مما يترجح من الأدلة أن هذا هو الظاهر الراجح قولًا عدلًا مستقيمًا بل كان خيرًا من الجهل المحض»[2].

وممن نص على ذلك من المعاصرين: الشيخ محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، حيث يقول: «لا يمكن أن نقول إن جميع مسائل العقيدة يجب فيها اليقين؛ لأن من مسائل العقيدة ما اختلف فيها العلماء، وما كان مختلفًا فيه بين أهل العلم فليس يقينًا لأن اليقين لا يمكن نفيه أبدا... فالحاصل: أن مسائل العقيدة ليست كلها مما لا بد فيه من اليقين، لأن اليقين أو الظن حسب تجاذب الأدلة وتجاذب الأدلة حسب فهم الإنسان وعلمه»[3].

وهذا الأصل مبني على أصل آخر، وهو أن مسائل العقيدة ليست كلها داخلة في أصول الدين، وإنما بعضها من أصوله وبعضها من فروعه، وهذا المعنى تدل عليه مسالك الأئمة في الاستدلال على عدد من مسائل العقيدة، فإنهم كانوا يتعاملون معها تعامل الفروع، فيقبلون فيها ما يقبل في الفروع.

وبناء على ما سبق فالتعبير المحرر في قضية الاستدلال بخبر الآحاد في العقيدة أن يقال: خبر الآحاد الذي يدل على اليقين حجة في كل مسائل العقيدة، وخبر الآحاد الذي لا يدل على اليقين حجة في فروع العقيدة لا في أصولها، بل أصول الدين لا تثبت بخبر الآحاد الظني أصلا.

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية (٥١ ـ ٥٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٥٤).

(٣) شرح العقيدة السفارينية (٣٠٧).

نقد قول المتكلمين في عدم الاحتجاج بخبر الآحاد في العقيدة:

ذهب جمهور المتكلمين لا سيما المتأخرين منهم إلى أن خبر الآحاد لا يحتج به في مسائل العقيدة، وكلامهم في تقرير هذا القول كثير منتشر، وفي بيانه يقول القاضي عبد الجبار (ت:٤١٥هـ): «أما ما لا يعلم كونه صدقًا ولا كذبا، فهو كأخبار الآحاد، وما هذه سبيله يجوز العلم به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا»(١)، وقرر هذا المعنى عدد من علماء المعتزلة كأبي الحسين البصري والحاكم الجشمي والخوارزمي وغيرهم.

وقرره عدد من علماء الأشاعرة، يقول الجويني (ت:٤٧٨هـ) في سياق نقده لما أسماهم الحشوية: «أما الصفات التي يتمسكون بها فآحاد لا تفضي إلى العلم»(٢)، وأطال الرازي (ت:٦٠٦هـ) جدًا في الاستدلال على هذا المذهب فقال: «وأما التمسك بخبر الآحاد في معرفة الله فغير جائز، يدل على ذلك وجوه: الأول: أن أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته»(٣).

ويقول الناصري (ت:٦٥٢هـ) ـ وهو من علماء الماتريدية ـ: «لا تبنى العقائد على أخبار الآحاد؛ لأنها لا توجب العلم يقينا»(٤)، ويقول السمرقندي في معرض ذكره لشروط العمل بخبر الآحاد: «ومنها: أن يرد الخبر في باب العمل، فإذا ورد الخبر في باب الاعتقادات ـ وهي مسائل الكلام ـ فإنه لا يكون حجة، لأنه يوجب الظن وعلم غالب الرأي، لا علمًا قطعيا، فلا يكون حجة فيما يبنى على اليقين»(٥).

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٦٩).

(٢) الشامل في أصول الدين (١٦١).

(٣) أساس التقديس (٢١٢).

(٤) النور اللامع (ل١٤) بواسطة: الماتريدية، الحربي (١٧٨).

(٥) الميزان (٢/ ٦٤٢).

وهذا القول مبني على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين ألبتة، سواء احتفت به القرائن أو لم تحتف، وهذا ما يدل عليه تقرير الرازي والسمرقندي وغيرهما بوضوح.

وهذا الأصل مبني على أصل آخر، وهو أن العلم بيقينية الأخبار مبني على عدد المخبرين فحسب، ولا يؤثر فيه شيء آخر.

فمن يتأمل الحجج التي ساقها الرازي (ت:٦٠٦هـ) مثلًا في الاستدلال على هذا الأصل، وقد ذكر خمس حجج في كتابه أساس التقديس[1]، يجد أنها جميعًا ترجع إلى أن اليقين بحجة الخبر لا يكون إلا بالعدد فقط.

وقد بينًا أن هذا الأصل غير صحيح؛ وأنه مخالف للنصوص الشرعية وإجماع الصحابة.

الأصل الثاني: أن مسائل العقيدة يشترط اليقين في جميعها، أي: إنه لا يصح أن تبنى أي مسألة من مسائل العقيدة إلا على دليل يوجب اليقين.

وهذا الأصل مبني على أصل آخر، وهو أن مسائل العقيدة كلها داخلة في دائرة أصول الدين.

وقد بينا فيما سبق أن مسائل العقيدة ليست كلها من أصول الدين.

مسالك نقد مذهب جمهور المتكلمين في خبر الآحاد:

هناك مسلكان في نقد مذهب جمهور المتكلمين في منع الاستدلال بالآحاد في مسائل العقيدة، **الأول**: المسلك الإجمالي، وهو الذي يركز على المعاني المنهجية الكلية في نقد القول، **والثاني**: المسلك التفصيلي، وهو الذي يركز على نقد المعاني التفصيلية المتعلقة بالقول.

وسنقتصر هنا على المسلك الأول، وهو النقد الإجمالي المنهجي، فنقول: ما ذهب إليه جمهور المتكلمين غير صحيح، ويتبين ذلك بأمور:

---

(١) انظر: أساس التقديس (٢١٢ ـ ٢١٦).

الأمر الأول: أن قولهم ذلك مبني على مقدمات خاطئة، وقد ذكرنا أنهما أصلان: أن اليقين بصحة الخبر لا يقوم إلا على العدد، وأن مسائل العقيدة كلها من أصول الدين التي يشترط فيها اليقين، وهما أصلان باطلان كما سبق بيانه.

الأمر الثاني: أن قولهم ذلك مخالف لقواطع النصوص الشرعية، فإن النبي ﷺ كان يقتصر في بيان الحق في أصول الدين وتبليغه للناس على آحاد الصحابة، فإنه أرسل معاذًا إلى اليمن، وأرسل أفرادا من الصحابة بكتبه إلى الملوك والأمراء.

الأمر الثالث: أن قولهم ذلك مخالف لإجماع الصحابة، وفي بيانه يقول ابن دقيق العيد (ت:٧٠٢هـ): «الحق عندنا في الدليل بعد اعتقاد أن المسألة علمية أنا قاطعون بعمل السلف والأمة بخبر الواحد، وبأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد ورد منه ما يقتضي العمل بخبر الواحد، وهذا القطع حصل لنا من تتبع الشريعة، وبلوغ جزئيات لا يمكن حصرها، ومن تتبع أخبار النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ والصحابة والتابعين وجمهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعا»[(١)].

الأمر الرابع: أن كثيرًا من علماء الكلام الذين قرروا ذلك القول لم يلتزموا به، وإنما وقعوا في التناقض، فاستدلوا بعدد من أحاديث الآحاد على قدر من مسائل العقيدة، وفي بيان هذا الوجه يقول السمعاني (ت:٤٨٩هـ): «لو أنصف الفرق من الأمة لأقروا بأن خبر الواحد يوجب العلم، فإنهم تراهم مع اختلافهم في طرائقهم وعقائدهم يستدل كل فريق منهم على صحة ما يذهب إليه بالخبر الواحد، ترى أصحاب القدر يستدلون بقوله: كل مولود يولد على الفطرة». وبقوله: «خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم»، وترى أهل الإرجاء يستدلون بقوله: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة، قال: وإن زنى وإن سرق، قال: نعم، وإن زنى وإن سرق»، وترى الرافضة يستدلون

---

(١) البحر المحيط، الزركشي (٤/ ٢٥٩).

بقوله: «يجاء بقوم من أصحابي فيسلك بهم ذات الشمال، فأقول: أصيحابي أصيحابي، فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنهم لن يزالوا مرتدين على أعقابهم»، وترى الخوارج يستدلون بقوله: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر»، وبقوله: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن».

إلى غير هذا من الأحاديث التي يستدل بها أهل الفرق. ومشهور ومعلوم استدلال أهل السنة بالأحاديث. ورجوعهم إليها، فهذا إجماع منهم على القول بأخبار الآحاد»[١].

(١) الحجة في بيان المحجة، الأصفهاني (٢/ ٢٢٨).

الحكم الثالث

مسائل العقيدة تشملها دائرة الاجتهاد في الجملة

ومعنى هذا الحكم أن بعض المسائل المندرجة ضمن علم العقيدة يقبل فيها الاجتهاد والتأمل والنظر للوصول إلى الحكم المناسب لها، كما هو الحال في الفروع المتعلقة بعلم الفقه.

والمراد بالاجتهاد هنا المعنى المقرر في علم أصول الفقه، وقد عرف بتعريفات عديدة، حاصلها: أنه بذل الجهد في التعرف على حكم شرعي من مظانه[1].

وهذا الحكم مبني على الحكم الأول والثاني، فإذا كانت مسائل العقيدة ليست كلها من أصول الدين، وإنما بعضها من الفروع، وليست كلها مما يشترط فيها القطع، وإنما بعضها يكفي فيه الظن، فإن ذلك مسوغ لدخول الاجتهاد فيها.

وبناء على هذا التقرير فمسائل العقيدة نوعان: **الأول**: نوع لا يدخله الاجتهاد ولا يشمله، وهي المسائل القطعية الإجماعية، فالمخالفة فيها موجبة للتبديع أو للتكفير، **والثاني**: نوع يدخله الاجتهاد ويشمله، وهي المسائل الفرعية الظنية، والمخالفة فيها لا توجب تبديعا ولا تضليلا فضلًا عن التكفير.

وفي تقرير أن بعض المسائل العقدية يدخلها الاجتهاد، ويصح الاعتماد فيها على بذل الوسع في معرفة حكمها من غير قطع ويقين مثل المسائل العملية، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) بعدما ذكر انقسام مسائل العقيدة في أحكامها التكليفية: «وإذا كانت قد تكون قطعية وقد تكون اجتهادية: سوغ اجتهاديتها ما سوغ في المسائل العملية وكثير من تفسير القرآن أو أكثره من هذا

(١) انظر: روضة الناظر، ابن قدامة (٢/ ٤٠١)، والبحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٦/ ١٩٧)

الباب؛ فإن الاختلاف في كثير من التفسير هو من باب المسائل العلمية الخبرية لا من باب العملية»[1].

وهذا الحكم هو أحد المقتضيات الضرورية للقول بأن مسائل العقيدة ليست كلها قطعية، وإنما بعضها ظني، فإن هذا يقتضي بالضرورة قبول الاجتهاد فيها؛ إذ الظن أحد أقوى مسوغات قبول الاجتهاد وبذل الوسع في معرفة الحكم، يقول ابن حمدان الحنبلي (ت: ٦٩٥هـ): «كل حكم يثبت بدليل ظني فهو اجتهادي؛ إذ لا اجتهاد مع القطع، فإن الاجتهاد بذل الوسع في طلب الحكم الشرعي بدليله»[2].

ويدل على ذلك فعل الصحابة رضي الله عنهم وأئمة السلف المتقدمين، فإنهم اجتهدوا في عدد من المسائل العقدية واختلفوا فيها نتيجة اجتهادهم، ولم يعنف بعضهم بعضا، ونقلوا الخلاف في عدد منها على جهة الإقرار، وسيأتي ذكر أمثلة ذلك.

والاجتهاد المشروع في بعض المسائل العقدية يأتي من ثلاث جهات:

الأولى: من جهة ثبوت النص، فليست كل النصوص المتعلقة بالمسائل العقدية قطعية الثبوت، بل بعضها ظني يعتمد الحكم فيها على اجتهاد الناظر وما بذله من وسع وجهد في معرفة حال النص.

والثانية: من جهة دلالة النص، فليست كل النصوص الشرعية المتعلقة بالمسائل العقدية قطعية الدلالة، بل بعضها ظني، يعتمد الحكم فيها على اجتهاد الناظر وما بذله من وسع وجهد في فهم النص.

والثالثة: من جهة تحقيق المناط في عدد من القضايا الجزئية والنوازل الحادثة، فالعالم في العقيدة يحتاج إلى فقه عال في دراسة المسائل النازلة وتحقيق حكمها عقديا.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٦٠)، وانظر في مناقشة مسألة دخول الاجتهاد في مسائل العقيدة وجمع كلام ابن تيمية: شمول الاجتهاد في الدين، عبد العزيز الحميدي ـ ضمن كتاب الرسائل الشمولية ـ (١٩ ـ ٥٢).

(٢) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي (٥٣)، وانظر: حكم التبديع في مسائل الاجتهاد، محمد الجيزاني (١٣).

ويسمى النوع الثالث الاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي؛ لكونه متعلقًا بتطبيق الحكم الشرعي على الواقعة وليس ببيان حكمه في الشريعة، ونبه الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) إلى أن هذا النوع من الاجتهاد يمكن أن يقع حتى في المسائل القطعية[١].

وبناء عليه فالاجتهاد قد يدخل في المسائل العقدية الغيبية من جهة تحديد دلالة النص عليها لا من جهة تحديد حقيقتها، أي: إن بعض القضايا الغيبية المتعلقة ببعض الأسماء والصفات أو ببعض قضايا اليوم الآخر لم تثبت إلا بالظن المبني على اجتهاد العالم وبذل وسعه في فهم النص الشرعي، فاجتهاده متعلق بتحديد دلالة النص عليها وليس بإثبات أصلها بدون دليل معتبر ولا بإثبات كيفيتها.

ومن الأمثلة على ذلك إثبات اسم المحسن لله تعالى أو اسم الحفي، فهذان الاسمان وغيرهما لم يرد فيهما نص شرعي قطعي في ثبوته ودلالته، وإنما فيهما نص محتمل، وتحديد مدلوله يقوم على الاجتهاد والظن، ولهذا تردد بعض العلماء في إثباتهما وتغير اجتهاده في بعضها[٢].

وكذلك الحال في عدد من القضايا المتعلقة بمشاهد اليوم الآخر، هي محل خلاف بين العلماء، وخلافهم قائم على الاجتهاد وبذل الوسع في تحديد ثبوت النص ودلالته.

وإذا ثبت أن باب الاجتهاد ثابت الوقوع في جنس المسائل العقدية، فإنه لا بد أن يراعى في ذلك كل الشروط والضوابط الصحيحة المذكورة للاجتهاد، ولا يجوز الإخلال بها، وهي مفصلة في كتب أصول الفقه.

نقد المخالفين في هذا الحكم:

خالف في هذا الحكم كثير من أتباع المدرسة الكلامية، وقولهم قائم على أصل باطل، وهو أن المسائل العقدية قطعية ولا يجوز الاجتهاد فيما هو قطعي.

---

(١) انظر: لا إنكار في مسائل الاجتهاد، قطب سانو (٣٢) وما بعدها.

(٢) انظر: القواعد المثلى، محمد العثيمين (٤٨).

والصحيح أن مسائل العقيدة ليست كلها قطعية كما سبق بيانه، ونحن لم نقل: إن الاجتهاد شامل لكل مسائل العقيدة، وإنما لبعضها مما تتوفر فيه شروط الاجتهاد كما سبق بيانه.

وخالف بعض العلماء والدارسين من أهل السنة، وقرروا بأن الاجتهاد لا يدخل مسائل العقيدة، وأقاموا مذهبهم على عدد من المقدمات الخاطئة.

المقدمة الأولى: أن مسائل العقيدة محصورة محدودة فلا يتصور فيها الاجتهاد، وفي الاعتماد على هذه المقدمة يقول أبو المظفر السمعاني (ت: ٤٨٩هـ): «الحوادث للناس والفتاوى في المعاملات ليس لها حصر ولا نهاية، وبالناس إليها حاجة عامة، فلو لم يجز الاجتهاد في الفروع وطلب الأشبه بالنظر والاعتبار ورد المسكوت عنه إلى المنصوص عليه بالأقيسة لتعطلت الأحكام، وفسدت على الناس أمورهم، والتبس أمر المعاملات على الناس، ولابد للعامي من مفت، فإذا لم يجد حكم الحادثة في الكتاب والسنة، فلابد من الرجوع إلى المستنبطات منهما، فوسع الله هذا الأمر على هذه الأمة، وجوز الاجتهاد ورد الفروع إلى الأصول لهذا النوع من الضرورة، **ومثل هذا لا يوجد في المعتقدات لأنها محصورة محدودة**، قد وردت النصوص فيها من الكتاب والسنة، فإن الله تعالى أمر في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ باعتقاد أشياء معلومة لا مزيد عليها ولا نقصان عنها، وقد أكملها بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، فإذا كان قد أكمله وأتمه، وهذا المسلم قد اعتقده وسكن إليه ووجد قرار القلب عليه فبماذا يحتاج إلى الرجوع إلى دلائل العقل وقضاياه؟ والله أغناه عنه بفضله»[1].

وهذا التقرير غير صحيح، فلا يسلم بأن القضايا العقدية المتعلقة بحياة الناس محصورة لا تجدد فيها ولا حدوث لنوازل فيها، بل فيها قدر عال من التجدد يحتاج إلى قدر كبير من الفقه والنظر.

ثم إن مصحح الاجتهاد ليس راجعًا إلى تجدد المسائل وحدوثها فقط،

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٣٣).

بل ظنية النصوص واحتماليتها في الدلالة والثبوت مصححة للاجتهاد أيضا، فكما أن المسائل الحادثة تتطلب الاجتهاد، فكذلك المسائل التي فيها أدلة محتملة ثبوتًا ودلالة تتطلب الاجتهاد أيضا، وقد يقع بسبب ذلك اختلاف بين العلماء وتنازع.

المقدمة الثانية: أن مسائل العقيدة توقيفية فلا يجوز فيها الرأي ولا الاجتهاد، فقد قرر عدد من المعاصرين بأن مسائل العقيدة توقيفية ليست محلًا للاجتهاد، وإذا كانت كذلك فليس فيها مجال للتفرق، فالعقيدة مأخوذة من الكتاب والسنة، لا من الآراء والاجتهادات[١].

وهذا التقرير غير صحيح، فإنه لا تعارض بين الاجتهاد وبين التوقيف ووجوب الأخذ من الكتاب والسنة من حيث الأصل، وإنما التعارض بين الاجتهاد وبين القطع واليقين.

فالعلماء الذين قرروا مبدأ الاجتهاد وبحثوا شروطه وضوابطه كانوا يطبقون ذلك كله على أبواب توقيفية في أصلها بلا نزاع، كالأحكام التفصيلية في الصلاة والزكاة والصيام والحج وهي أبواب توقيفية، ولم يروا في ذلك تعارضا، لأنهم طبقوها في الأحكام الاجتهادية غير القطعية، ولهذا توارد جمهور الأصوليين والفقهاء على التأكيد بأن مجال الاجتهاد في الأمور الظنية لا القطعية[٢].

فكذلك الحال في مسائل العقيدة، فهي ليست كلها قطعية، وإنما بعضها ظني اجتهادي، فلا تعارض بين كونها توقيفية وبين دخول الاجتهاد فيها.

فكما أن مسائل الفقه منقسمة إلى ما لا يدخل فيه الاجتهاد لكونه قطعيا، وإلى ما يدخل فيه الاجتهاد لكونه ظنيا احتماليا، فكذلك الحال في مسائل العقيدة، فلا فرق بين النوعين.

وأما القاعدة المشهورة: «لا اجتهاد مع النص»، ففيها إجمال من جهة

---

(١) تقرير هذا المعنى موجود في كلام عدد من المعاصرين.

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي(٨/ ٣٨٦٦)، وإرشاد الفحول، الشوكاني (٢/ ٢٠٦).

معنى الاجتهاد ومن جهة معنى المعية، ومن جهة معنى النص، ومما يمكن أن تحمل عليه أن يقال: لا يراد بالنص هنا كل دليل شرعي وارد في الشريعة، وإنما المراد به الدليل القطعي الواضح المحكم المانع للاجتهاد، سواء في الفقه أو في العقيدة أو غيرهما[1].

---

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه، الزحيلي (٢/ ٣١٢)، وحكم التبديع في مسائل الاجتهاد، محمد الجيزاني (٦٣).

الحكم الرابع

الخلاف في مسائل العقيدة ليس مذمومًا بإطلاق

تعريف الخلاف:

يرجع معنى الخلاف في اللغة إلى عدد من المعاني، منها المضادة والمعارضة وعدم الاتفاق، بحيث يكون أحد الشيئين مضادا للآخر وحالًا محله، يقول ابن فارس: «الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قدام، والثالث التغير»[(١)].

والأصل الأول هو المراد بالخلاف؛ لأن كل قول من الأقوال المختلفة ينحي القول الآخر، ولهذا يقول ابن فارس: «أما قولهم: اختلف الناس في كذا، والناس خلفة، أي: مختلفون، فمن الباب الأول؛ لأن كل واحد منهم ينحي قول صاحبه، ويقيم نفسه مقام الذي نحاه»[(٢)]، ويقول ابن سيده: «والخلاف: المضادة، وقد خالفه مخالفة وخلافا. وفي المثل: إنما أنت خلاف الضبع الراكب، أي: تخالف خلاف الضبع إذا رأت الراكب هربت منه»[(٣)].

وأما تعريف الخلاف في الاصطلاح، فقد تنوعت فيه جمل المعرفين، ومما قيل فيه: الذهاب إلى أحد النقيضين من كل واحد من الخصمين[(٤)]، وقيل فيه: إنه منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل[(٥)]،

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٢١٠).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢١٣).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم (٥/ ٢٠٠).

(٤) كتاب الجدل على طريقة الفقهاء، ابن عقيل (ص١).

(٥) التعريفات، الجرجاني (١٠١).

وقيل فيه: أن يذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر[١].

وهذه الجمل متقاربة في المعنى، ويمكن أن يحصل معنى الخلاف: **بأنه تحقق التعارض والمضادة في الأقوال، وعدم اتفاقها على رأي واحد.**

وقد اختلفت مسالك العلماء في تحديد العلاقة بين الخلاف والاختلاف على قولين[٢]:

القول الأول: أنه لا فرق بين المصطلحين، وأن كلًا منهما يدل على معنى واحد، وهذا مسلك جمهور العلماء، فإنهم كثيرًا ما يستعملون المصطلحين بمعنى واحد.

القول الثاني: أن بين المصطلحين فرقا، وقال به بعض الحنفية، وذكروا فروقًا متعددة، من أشهرها: أن الاختلاف: ما يكون مستندًا إلى دليل، والخلاف: ما لا يكون مستندًا إلى دليل.

والصحيح أنه لا فرق بين المصطلحين، لعدم وجود الدليل من اللغة ولا من استعمال الشرع، والتفريق بينهما عرف محض، ولأجل هذا يقول ابن عابدين: «هذه تفرقة عرفية، وإلا فقد قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، ولا دليل لهم»[٣].

الفرق بين الخلاف والافتراق:

توارد عدد من الدارسين على تأكيد التفريق بين الخلاف والافتراق، وذكروا بينهما فروقًا متعددة، حاصلها[٤]:

الفرق الأول: أن الافتراق أشد أنواع الخلاف.

الفرق الثاني: أن الافتراق يكون في الأصول والكليات، والاختلاف أو الخلاف يكون فيما دون ذلك.

---

(١) المصباح المنير، الفيومي (١٧٩).

(٢) انظر: الكليات، الكفوي (٦١)، والخلاف في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان (٢٧٤).

(٣) حاشية ابن عابدين (٥/٤٠٣).

(٤) انظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، ناصر العقل (٣١).

الفرق الثالث: أن الافتراق كله مذموم، والاختلاف منه مذموم ومنه ما ليس كذلك.

الفرق الرابع: أن الافتراق يتعلق به الوعيد، والاختلاف منه ما يتعلق به الوعيد ومنه ما ليس كذلك.

ومجموع ما تدل عليه هذه الفروق أن كل افتراق خلاف، وليس كل خلاف افتراقا.

ولكن لا بد من التفريق بين مقام استعمال المصطلح ومقام المضامين، فلا شك أن المضامين يختلف التعامل معها باختلاف منزلتها وطبيعتها، وأما استعمال المصطلح فالأمر فيه واسع.

ولأجل هذا فتلك الفروق بين المصطلحين ليست فروقًا ملزمة في الاستعمال، بحيث إنه لا يصح استعمال مصطلح الخلاف إلا فيما حدد له، بل يجوز استعماله في التعبير عن الافتراق، وهذا صنيع النصوص الشرعية، فقد استعمل لفظ الاختلاف فيها في المعاني المندرجة ضمن الافتراق، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱخۡتَلَفَ ٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَيۡنِهِمۡۖ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن مَّشۡهَدِ يَوۡمٍ عَظِيمٍ ﴿٣٧﴾﴾ [مريم:٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ فَٱخۡتُلِفَ فِيهِۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُ مُرِيبٖ ﴿١١٠﴾﴾ [هود:١١٠]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة:١٧٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ﴿١٥٧﴾﴾ [النساء:١٥٧]، وغيرها.

فهذه الآيات تدل دلالة ظاهرة على أن مصطلح الاختلاف والخلاف يصح أن يستعمل في التعبير عن الافتراق في الأصول والكليات والأمور القطعية.

وبناء على ما سبق من تحرير فإنه يمكن أن يقال في تعريف الخلاف العقدي: هو التضاد والتعارض الواقع في الآراء المتعلقة بمسائل العقيدة، سواء كان في الأصول القطعية أو في الفروع الظنية.

أنواع الخلاف العقدي:

تدل النصوص الشرعية والأصول الكلية وتقريرات كثير من العلماء على أن الخلاف في مسائل العقيدة متنوع في طبيعته ومراتبه، وأصله نوعان[1]:

الأول: الخلاف السائغ «المعتبر»، وضابطه: الخلاف الصادر من المؤهل للاجتهاد القائم على أصل صحيح في المحل القابل له.

ولك أن تقول: هو الخلاف المتصف بشروط الاجتهاد الصحيح، وهي شروط متنوعة؛ بعضها راجع إلى المجتهِد، وبعضها راجع إلى المجتهَد فيه، وبعضها راجع إلى طريقة الاجتهاد.

وبهذا الحد تتبين أصول الشروط التي لا بد منها في الخلاف المعتبر في العقيدة وغيرها، وهي ترجع في مجملها إلى ثلاثة شروط أساسية:

الشرط الأول: أن يكون الخلاف صادرًا من عالم مؤهل له، وأما الخلاف من غير العالم، من العامي أو غيره فإنه لا يكون صحيحًا ولا مقبولا.

الشرط الثاني: أن يكون الخلاف مبنيًا على أصل صحيح، مقبول في الشريعة، كالتسليم بالإجماع والقياس والتسليم للنصوص الشرعية، وأما إذا كان الخلاف مبنيًا على أصل غير صحيح ولا مقبول في الشريعة فإنه لا يكون معتبرا، كالخلاف الصادر من المتكلمين في نفي الصفات كلها أو بعضها والخلاف الصادر عنهم في الإيمان والقدر وغيرها، فإن كل تلك الخلافات قائمة على أصول عقلية مبتدعة في الشريعة، وما قام على أصل مبتدع فهو بدعة لا يصح أن يكون سائغًا في الشريعة.

الشرط الثالث: أن يكون الخلاف واقعًا في الأمور القابلة للخلاف، وهي الأمور الظنية الاجتهادية، وتسمى عند الأصوليين بمحال الاجتهاد أو المجتهد فيه أو مسائل الاجتهاد، وهي الأمور التي لا قاطع فيها نصًا أو إجماعًا أو التي تعارضت فيها الظواهر من الأدلة.

---

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية (١/١٢٦) وما بعدها.

وأما إذا كان الخلاف واقعًا في الأمور غير القابلة للخلاف، وهي الأمور الثابتة بالنصوص القطعية ثبوتًا ودلالة أو بالإجماع القطعي فإنه لا يكون مقبولًا ولا سائغا، ومن أمثلة ذلك: مخالفة المتكلمين في الصفات وحقيقة الإيمان وفي القدر وأفعال العباد وغيرها من الأبواب، فأصول هذه الأبواب مسائل قطعية لا يقبل فيها الخلاف ولا يسوغ.

والنوع الثاني: الخلاف غير السائغ «غير المعتبر»، وضابطه: الخلاف الصادر من غير المؤهل له أو كان قائمًا على غير أصل صحيح، أو كان في غير المحل القابل له، وهو المسائل القطعية نصًا أو إجماعا.

ولك أن تقول: هو الخلاف الفاقد لأحد شروط الاجتهاد الصحيح.

والخلاف غير السائغ على مراتب وليس على مرتبة واحدة، فقد يكون محرما، وقد يكون كفرًا مخرجًا من الملة، فمن خالف في حقيقة القرآن، وقال بأنه مخلوق، فهو واقع في أمر موجب للكفر الأكبر، كما أجمع على ذلك أئمة السلف، وكذلك من ذهب إلى عدم الإقرار بثبوت العلو الحقيقي لله تعالى، فهو واقع فيما هو كفر، وكذلك من عطل الصفات الإلهية كلها أو بعضها، فهو واقع فيما هو كفر أكبر.

الأصول التي يقوم عليها انقسام الخلاف العقدي:

هذا الحكم ـ أعني: انقسام الخلاف في العقيدة إلى سائغ وغير سائغ ـ قائم على عدد من الأصول، أهمها أصلان:

الأصل الأول: أن مسائل العقيدة متفاوتة في رتبها، فليست كلها من أصول الدين، وإنما بعضها من الأصول وبعضها من الفروع، وهذا المعنى مستفيض في كلام العلماء، فإن مقالاتهم تواردت على أن مسائل الدين كلها ليست على مرتبة واحدة، وإنما بعضها أصول قطعية وبعضها فروع اجتهادية، وفي تأكيد هذا المعنى يقول ابن تيمية: «المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك ـ أي: المسائل الخبرية ـ: مسائل أصول، وهذه ـ أي المسائل العملية ـ: مسائل فروع، فإن هذه تسمية محدثة، قسمها

طائفة من الفقهاء والمتكلمين، وهو على المتكلمين والأصوليين أغلب؛ لا سيما إذا تكلموا في مسائل التصويب والتخطئة.

وأما جمهور الفقهاء المحققين والصوفية فعندهم أن الأعمال أهم وآكد من مسائل الأقوال المتنازع فيها... بل الحق أن الجليل من كل واحد من الصنفين مسائل أصول، والدقيق مسائل فروع»[(١)].

الأصل الثاني: أن مسائل العقيدة ليست كلها قطعية، وإنما هي على رتبتين: بعضها من القطعيات التي لا تقبل الاجتهاد، وبعضها من الظنيات القابلة للاجتهاد، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «من الناس من يقول: مسائل الأصول لا يجوز التمسك فيها إلا بأدلة يقينية لا ظنية، هذا على وجهين: فإن كان مما أمرنا فيها باليقين كاليقين بالوحدانية والإيمان بالرسول والإيمان باليوم الآخر مما أمرنا فيه باليقين لم يمكن إثباتها إلا بأدلة يقينية، وأما ما لا يجب علينا فيه اليقين كتفاصيل الثواب والعقاب ومعاني بعض الأسماء والصفات فهذه إذا لم يكن فيها دليل قطعي يدل على أحد الطرفين؛ كان القول مما يترجح من الأدلة أن هذا هو الظاهر الراجح قولًا عدلًا مستقيمًا بل كان خيرًا من الجهل المحض»[(٢)].

والنتيجة الضرورية لهذين الأصلين أن الخلاف في مسائل العقيدة ليس كله مذموما، وإنما هو منقسم إلى مذموم غير سائغ ومحمود سائغ.

وقوع الخلاف السائغ في العقيدة عند أئمة السلف وأمثلته:

الخلاف السائغ في العقيدة ينحصر في الفروع والتفصيلات ولا يأتي في الأصول الكبرى؛ لأن الأصول الكبرى أمور قطعية ظاهرة لا لبس فيها ولا غموض، وقد وقع الخلاف السائغ في الفروع العقدية بين الصحابة ومن جاء بعدهم من أئمة التابعين ومن بعدهم.

وفي إثبات وقوع الاختلاف العقدي السائغ بين الصحابة وأئمة السلف

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٨/ ٤٥٤).

يقول ابن تيمية بعد أن ذكر أن الصحابة اختلفوا في عدد من المسائل العملية: «وتنازعوا في مسائل علمية اعتقادية، كسماع الميت صوت الحي، وتعذيب الميت ببكاء أهله، ورؤية محمد ربه قبل الموت، مع بقاء الجماعة والألفة، وهذه المسائل منها ما أحد القولين خطأ قطعا، ومنها ما المصيب في نفس الأمر واحد عند الجمهور أتباع السلف، والآخر مؤد لما وجب عليه بحسب قوة إدراكه»[1]، ويقول بعد أن ذكر الخلاف بين السالمية والحنبلية في العقيدة: «لكن هذا مما يسوغ فيه الاجتهاد؛ فإن مسائل الدق في الأصول لا يكاد يتفق عليها طائفة؛ إذ لو كان كذلك لما تنازع في بعضها السلف من الصحابة والتابعين، وقد ينكر الشيء في حال دون حال، وعلى شخص دون شخص، وأصل هذا ما قد ذكرته في غير هذا الموضع: أن المسائل الخبرية قد تكون بمنزلة المسائل العملية؛ وإن سميت تلك مسائل أصول وهذه مسائل فروع، فإن هذه تسمية محدثة قسمها طائفة من الفقهاء والمتكلمين»[2].

فقد صرح في هذا الكلام بأن الخلاف بين الصحابة وأئمة السلف واقع في بعض المسائل العقدية، وأن تلك المسائل مما يسوغ الخلاف فيها لكونها من الفروع وليست من الأصول.

ولا بد من التنبيه إلى أن عبارات ابن تيمية في هذه القضية اختلفت، فتارة يقول: الصحابة وأئمة السلف اختلفوا في فروع العقيدة أو المسائل العقدية الدقيقة، كما في النقول السابقة، وتارة يقول: إنهم لم يختلفوا في أصول الدين، حيث يقول: «الصحابة رضوان الله عليهم لم يقتتلوا قط لاختلافهم في قاعدة من قواعد الإسلام أصلا، ولم يختلفوا في شيء من قواعد الإسلام: لا في الصفات ولا في القدر، ولا مسائل الأسماء والأحكام، ولا مسائل الإمامة»[3]، وتارة أخرى يقول بأنهم لم يختلفوا في

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ١٢٣)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٤/ ٢٧٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٦)، وقوله: «فإن هذه تسمية محدثة. . .» يقصد به التسمية وليس أصل التقسيم، وكونها محدثة لا يعني أنها محرمة؛ لأنها قضية الأصل فيها الإباحة، لكونها داخلة في باب التسمية والتقسيم، كما سبق بيانه.

(٣) منهاج السنة النبوية (٦/ ٣٣٦)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٠٦).

العقائد، حيث يقول بعد أن ذكر أن الخلاف وقع في مسائل السلوك التي هي من جنس مسائل العقيدة ومسائل الفقه: «لكن هذا إنما يقع النزاع في الدقيق منه وأما الجليل فلا يتنازعون فيه والصحابة أنفسهم تنازعوا في بعض ذلك ولم يتنازعوا في العقائد ولا في الطريق إلى الله التي يصير بها الرجل من أولياء الله الأبرار المقربين»[1].

وقد فهم بعض الناظرين من الكلام الأخير بأن ابن تيمية ينفي وقوع الخلاف بين الصحابة في المسائل العقدية مطلقا، وهذا الفهم غير صحيح، لأن قوله: «لم يتنازعوا في العقائد»، مجمل يفسره الكلام الآخر الذي نص فيه بوضوح على وقوع الخلاف في فروع العقائد ودقيقها، ومفهوم كلامه الذي نص فيه على أن أئمة السلف لم يتنازعوا في أصول دينهم.

وفضلا عن هذا فإن سياق ذلك الكلام يبين المراد، فإنه جاء في سياق بيان الفرق بين الخلاف في الفروع الدقيقة والمسائل الأصول الجليلة، وذكر أن من الفروع بعض مسائل السلوك ونص على أنها من جنس مسائل العقيدة، وأقر وقوع الخلاف فيها.

وممن قرر وجود الخلاف السائغ في جملة من مسائل العقيدة الشيخ محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، حيث يقول: «القول بأن العقيدة ليس فيها خلاف على الإطلاق غير صحيح، فإنه يوجد من مسائل العقيدة ما يعمل فيه الإنسان بالظن.

فمثلا في قوله تعالى في الحديث القدسي: «من تقرب إلي شبرًا تقربت منه ذراعا»، لا يجزم الإنسان بأن المراد بالقرب القرب الحسي، فإن الإنسان لا شك أنه ينقدح في ذهنه أن المراد بذلك القرب المعنوي.

وقوله تعالى: «من أتاني يمشي أتيته هرولة»، هذا أيضًا لا يجزم الإنسان

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٧٤)، وذكر ابن تيمية أن مما يدخل في المسائل العقدية: القضايا المتعلقة بمعاني القرآن وتصحيح الأخبار (مجموع الفتاوى ٢٣/ ٤٣٦)، فدائرة الاعتقاد عند ابن تيمية إذن تشمل ثلاثة أمور: ما يتعلق بمسائل الاعتقاد المشهورة، وما يتعلق بالسلوك وأحوال القلوب، وما يتعلق بمعاني النصوص الشرعية.

بأن الله يمشي مشيًا حقيقيًا هرولة، فقد ينقدح في الذهن أن المراد الإسراع في إثابته، وأن الله تعالى إلى الإثابة أسرع من الإنسان إلى العمل، ولهذا اختلف علماء أهل السنة في هذه المسألة، بل إنك إذا قلت بهذا أو هذا فلست تتيقنه كما تتيقن نزول الله ﷻ... ولهذا لا يمكن أن نقول إن جميع مسائل العقيدة مما يتعين فيه الجزم ومما لا خلاف فيه؛ لأن الواقع خلاف ذلك، ففي مسائل العقيدة ما فيه خلاف، وفي مسائل العقيدة ما لا يستطيع الإنسان أن يجزم به، لكن يترجح عنده.

إذن هذه الكلمة التي نسمعها بأن مسائل العقيدة لا خلاف فيها، ليست على إطلاقها؛ لأن الواقع يخالف ذلك»[1].

ومن المسائل العقدية الفرعية التي وقع فيها الاختلاف بين الصحابة:

المسألة الأولى: حكم التميمة من القرآن أو من السنة أو من الأذكار، فهذه المسألة اختلف فيها الصحابة على ثلاثة أقوال: **الأول**: أن ذلك جائز قبل البلاء وبعده، وهو مروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، **والثاني**: أن ذلك جائز بعد نزول البلاء لا قبله، وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها، **والثالث**: أن ذلك غير جائز لا قبل نزول البلاء ولا بعده، وهو مروي عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما وغيرهما[2].

المسألة الثانية: سماع الأموات لأصوات الأحياء، فهذه المسألة اختلف فيها الصحابة على قولين: **الأول**: إثبات سماع الأموات لأصوات الأحياء، وهو مروي عن جماعة من الصحابة، **والثاني**: إنكار سماع الأموات لأصوات الأحياء، وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها[3].

المسألة الثالثة: تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، وقد اختلف الصحابة ومن بعدهم في هذه المسألة على قولين: **الأول**: من أثبت تعذيب الميت ببكاء

---

(١) شرح العقيدة السفارينية (٣٠٨).

(٢) انظر: التبرك أنواعه وأحكامه، ناصر الجديع (٢٣٦).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/ ١٧٢)

أهله عليه، وهو مروي عن عمر بن الخطاب ﵁، **والثاني**: من أنكر تعذيب الميت ببكاء أهله، وهو مروي عن عائشة ﵂[1].

المسألة الرابعة: هل المعراج كان بالروح والجسد أو بالروح فقط، وقد اختلف فيها الصحابة وغيرهم من أئمة السلف على قولين: **الأول**: أن المعراج كان بالروح والجسد، وهو مروي عن جمهور الصحابة ﵃، **والثاني**: أن المعراج كان بالروح، وهو مروي عن معاوية[2].

تنبيه:

من المسائل التي يمثل بها كثيرًا على وقوع الخلاف العقدي الاجتهادي بين الصحابة مسألة رؤية النبي ﷺ لربه ليلة المعراج، وقد أكثر ابن تيمية من التمثيل بها، ولكنه نبه في مواضع إلى أن ما نقل عن الصحابة ﵃ ليس من قبيل الخلاف الحقيقي، وإنما هو من قبيل الخلاف اللفظي فقط، وأكد على أن الصحابة ﵃ مجمعون على أن النبي ﷺ لم ير ربه بعين رأسه ليلة المعراج[3].

ومع ذلك فابن تيمية وغيره يجزم بأن أئمة السلف من بعد الصحابة اختلفوا في هذه المسألة وذكر كلامًا مفصلًا في أقوالهم، فهناك فرق بين أن تجعل هذه المسألة من مسائل الخلاف بين الصحابة وبين أن تجعل من مسائل الخلاف بين الأئمة من بعدهم، فالجعل الأول غير صحيح، والثاني صحيح[4].

ومن أشهر الأدلة الدالة على مشروعية الاجتهاد في المسائل العقدية، اجتهاد الصحابة ﵃ في حكم دخول البلد الذي ينتشر فيه الوباء، وأثيرت هذه

---

(١) انظر: جواب الاعتراضات المصرية، ابن تيمية (٥٠ ـ ٦٠)، ومجموع الفتاوى (٢٤/ ٣٧٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٤/ ١٧٣)، وقد قال المقدسي في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (١٥٦): «ومن قال: إنه منام وأنه لم يسر بجسده فقد كفر»، فإما أن يحمل كلامه على الإسراء بخصوصه، وإما أن يكون ثم خلاف بين العلماء في وصف هذه المسألة.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٣٣٥)، واجتماع الجيوش الإسلامية، ابن القيم (٤٧).

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية (٧/ ١٥٠) وما بعدها.

المسألة في زمن عمر بن الخطاب، واختلف الصحابة فيها على قولين، فعن ابن عباس: «أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ خرج إلى الشأم حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد أبو عبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشأم. قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين. فدعاهم فاستشارهم وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشأم فاختلفوا. فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه. وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء. فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادع لي الأنصار. فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني. ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح. فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس، ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر، فأصبحوا عليه. قال أبو عبيدة بن الجراح: أفرارًا من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديًا له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله. قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف ـ وكان متغيبا في بعض حاجته ـ فقال: إن عندي في هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارًا منه». قال فحمد الله عمر ثم انصرف»[١].

فهذا الحديث فيه دلالة ظاهرة على قبول الصحابة رضي الله عنهم بالاجتهاد في المسائل العقدية وإجماعهم على ذلك.

أمثلة على أفراد المسائل الاجتهادية[٢]:

وأما أمثلة المسائل العقدية الفرعية الظنية التي يسوغ فيها الخلاف، ولم

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٧٢٩)، ومسلم، رقم (٢٢١٩).

(٢) ما سيذكر من أمثلة أوسع مما هو منقول عن الصحابة، فهو شامل لكل العلماء المجتهدين.

تكن مثارة في زمن الصحابة أو التابعين، فهي كثيرة متعددة، فما من باب من أبواب العقيدة إلا وفيه قدر من المسائل القطعية المجمع عليها، وقدر من المسائل الفرعية التي يسوغ فيها الخلاف، بل تحقق الخلاف الاجتهادي في كثير منها بين أهل السنة والجماعة.

ففي باب الأسماء والصفات ثمة مسائل فرعية اجتهادية متعددة وقع الخلاف فيها بين علماء أهل السنة، ومنها: تعداد أسماء الله الحسنى، فقد اختلفت مسالك العلماء في عدها، واتفقوا على عدد من الأسماء واختلفوا في عدد منها أيضا[(١)]، ولو جعلنا كل اسم اختلفوا في عده مسألة مفردة، فإن ذلك يعني أن لدينا عددًا عاليًا من المسائل الاجتهادية، ومنها: مسألة الاسم والمسمى، فقد اختلف علماء أهل السنة فيها إلى أقوال[(٢)]، ومنها: تحديد الاسم الأعظم من أسماء الله[(٣)]، ومنها: هل النفس صفة من صفات الله أو لا[(٤)]، ومنها: هل يقال: في يدي الله شمال أو لا؟[(٥)]، ومنها: حكم استعمال لفظ الحركة في التعبير عن عدد من الصفات الفعلية، كأن يقال: ينزل بحركة ويجيء بحركة ونحو ذلك[(٦)]، ومنها: حكم استعمال لفظ المماسة نفيا أو إثباتا، كأن يقال: الله تعالى غير مماس لشيء من مخلوقاته[(٧)]، ومنها: هل يخلو منه العرش أثناء نزوله؟[(٨)]، ومنها: هل يقال: ينزل بذاته أو لا؟[(٩)]، ومنها: تفسير معنى اسم المقيت في أسماء الله تعالى[(١٠)]، ومنها: تفسير معنى

---

(١) انظر: معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، محمد التميمي (١١٨)، وهذه المسألة مختلفة عن مسألة: هل أسماء الله محصورة في عدد أو لا؟

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٧٨).

(٣) انظر: اسم الله الأعظم، عبد الله الدميجي (٩٣)، وما بعدها.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٩/ ٢٩٢)، ودرء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١٠/ ٣٠٨)، والاقتصاد في الاعتقاد، عبد الغني المقدسي (١٢٣).

(٥) انظر: صفات الله الواردة في الكتاب والسنة، علوي السقاف (٢٧٧).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٥/ ٥٦٥ ـ ٥٧٧)، الاستقامة، ابن تيمية (١/ ٧٠).

(٧) انظر: مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، جابر إدريس أمير (١/ ٤٣٠).

(٨) انظر: صفة النزول الإلهي، عبد القادر الغامدي(٢٨٩)، والعرش، الذهبي، مقدمة المحقق (١/ ١٩٩).

(٩) انظر: المرجع السابق (٢٧٧).

(١٠) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ابن جرير الطبري (٨/ ٥٨٣).

اسم الودود[1]، ومنها: الموقف من صفة الهرولة، هل ثبتت لله صفة أو لا[2]، ومنها: هل الجنب صفة من صفات الله أو لا[3]، ومنها: هل الظل من صفات الله أو لا[4]، وغيرها من المسائل الفرعية.

وفي باب رؤية الله يوم القيامة ثمة مسائل فرعية ظنية خلافية عديدة، منها: هل يمكن أن يرى الله ﷻ في المنام أو لا؟ ومنها: هل الكفار والمنافقون يرون الله ﷻ يوم القيامة أم لا؟ ومنها: ما المواطن التي يرى فيها المؤمنون ربهم يوم القيامة؟ ومنها: وقت رؤية المؤمنين لله في الجنة هل يرونه كل يوم؟! أو كل جمعة؟ ومنها: هل النساء يرين الله في الجنة أو لا؟ ومنها: هل الملائكة يرون الله أو لا؟ وغيرها من المسائل[5].

وفي باب توحيد العبادة وفروعه مسائل فرعية ظنية خلافية، منها: حكم الرقية نفسها[6]، ومنها: حكم الاسترقاء «طلب الرقية»[7]، ومنها: حكم الاكتواء «استعمال الكي بالنار في العلاج»[8]، ومنها: رقية أهل الكتاب، أي: أن يكون الراقي يهوديًا أو نصرانيا[9]، ومنها: هل الشرك الأصغر يدخل تحت المشيئة؟[10]، ومنها: حكم التمائم من القرآن[11]، ومنها: حكم كتابة الرقية

---

(١) انظر: اشتقاق أسماء الله، أبو القاسم الزجاجي (١٥٢).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٦/ ١٠١ ـ ١٠٦)، وشرح العقيدة السفارينية، العثيمين (١٩٣).

(٣) انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٣/ ١٤٥)، وسير أعلام النبلاء، الذهبي (١٧/ ٥٦٩).

(٤) انظر: التمهيد، ابن عبد البر (٢/ ٢٨٢)، وشرح السنة، البغوي (٢/ ٣٥٥)، وفتح الباري، ابن حجر (٢/ ١٤٤).

(٥) انظر في هذه المسائل: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٤٣٧، ٤٤٨، ٤٥٨، ٤٦٨، ٥٠٢).

(٦) انظر في جملة الأقوال التي قيلت في المسألة: أحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي (١/ ١٥٥ ـ ١٧١).

(٧) انظر: التمهيد، ابن عبد البر (٥/ ١٦٨)، وفتح الباري ابن حجر (١٠/ ٢١١)، وشرح صحيح مسلم (١٤/ ١٦٩)، وشرح السنة، البغوي (١٢/ ١٩٥).

(٨) انظر في جمع الأقوال التي قيلت في هذه القضية: أحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي (١/ ١٧٧ ـ ١٨٦)

(٩) انظر: أحكام الرقية، فهد السحيمي (٧٠).

(١٠) انظر: الشرك في القديم والحديث، أبو بكر محمد زكريا (١/ ١٧٦).

(١١) انظر: أحكام الرقى والتمام، فهد السحيمي (٢٤٣ ـ ٢٤٨).

ووضعها في الماء[1]، ومنها: حكم الاستعانة بالجن في الأمور المباحة[2]، ومنها: هل طلب الدعاء من الميت عند قبره يدخل في دائرة الشرك الأكبر[3]، ومنها: حكم السفر لزيارة القبور[4]، ومنها: مطلق البناء على القبور غير المساجد[5]، ومنها: حكم سؤال الكاهن مصدقًا له في أمر مستقبلي[6]، ومنها: حكم السحر، وهل هو كفر أكبر في كل صوره[7]، ومنها: حكم حل السحر بسحر مثله[8]، ومنها: الموقف من العدوى وجودًا وعدما ـ انتقال مرض من معين إلى معين بسبب طبيعة المرض ـ[9]، ومنها: الموقف من الشؤم وجودًا وعدما ـ تعلق الضرر ببعض الأشياء ـ[10]، ومنها: حكم الاستدلال بالنجوم على المصالح الدنيوية[11]، ومنها: حكم قول: «مطرنا بنوء كذا وكذا»، على أنه وقت وليس سببا[12]، ومنها: حكم الجمع بين اسم الله والمخلوقين في ضمير واحد ـ كأن يقال: الله وملائكته هم الكرام ـ[13]،

---

(١) انظر: أحكام الرقى والتمائم، فهد السحيمي (٦٦).

(٢) انظر: حكم الاستعانة بالجن في المباحات، عبد القادر الغامدي (٢٣ ـ ١١٤).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١/ ٣٥٠ ـ ٣٥٦)، والدرر السنية (٢/ ٣٧).

(٤) انظر: شرح صحيح مسلم، النووي (٩/ ١٠٦)، وفتح الباري (٣/ ٦٥).

(٥) انظر: المفاتيح شرح المصابيح، المظهري (٢/ ٤٤٧)، والميسر في شرح مصابيح السنة، التوربشتي (٢/ ٣٩٦)، والمجموع، النووي (٥/ ٢٩٨)، المغني، ابن قدامة (٣/ ٤٣٩)، والمبدع شرح المقنع، ابن مفلح (٢/ ٢٤٦).

(٦) انظر: الإبانة الكبرى ـ الإيمان (٢/ ٧٣٢، ٧٢٨)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٦/ ١٠٩٣، ١١٠٣)، والفروع، ابن مفلح (١٠/ ٢١١)، تيسير العزيز الحميد (٢/ ٨٣١)، وانظر: المفاتيح شرح المصابيح، ملا علي قارئ (٥/ ٩٩)، والتنوير شرح الجامع الصغير، الصنعاني (١٠/ ١٨).

(٧) انظر: السحر بين الحقيقة والخيال، أحمد الحمد (١٧٩ ـ ٢١١).

(٨) انظر: موقف الإسلام من السحر، حياة با أخضر (٢/ ٦٣٨ ـ ٦٤١).

(٩) انظر: أحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي (١/ ٨٤ ـ ١٠٢).

(١٠) انظر: أحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض، سليمان الدبيخي(١/ ١١٥ ـ ١٣٧).

(١١) انظر: البيان والتحصيل، ابن رشد (١٧/ ٤٠٧)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١٩/ ٢٨)، والفروق، القرافي (٤/ ٢٥٩).

(١٢) انظر: مسائل حرب عن الإمام أحمد (٥٩٥)، والمحيط البرهاني الفقه النعماني (٥/ ٤٠٢)، وحاشية ابن عابدين (١/ ٤٤).

(١٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (١/ ٦٢)، وفتح الباري، ابن رجب (١/ ٦٣).

ومنها: أيهما يغلب الخوف أم الرجاء؟[١]، ومنها: هل الثواب يكون على المصائب مع الصبر أو لا يكون إلا على الصبر فقط[٢]، ومنها: حكم الحلف بالمخلوق[٣]، ومنها: حكم التوسل بذات النبي ﷺ وغيره من ذوات الصالحين[٤]، وغيرها.

وفي اليوم الآخر وما يتعلق به مسائل فرعية ظنية خلافية كثيرة، ومنها: معنى الصور والنفخ فيه[٥]، ومنها: عدد النفخات في الصور والمدة الزمنية بينها[٦]، ومنها: حشر المخلوقات غير الجن والإنس[٧]، ومنها: حقيقة الأرض التي يقع عليها الحشر[٨]، ومنها: تحديد مدة الحشر[٩]، ومنها: تحديد معنى المقام المحمود[١٠]، ومنها: هل الشفاعة تشمل من أمر به إلى النار ألا يدخلها[١١]، ومنها: في كيفية أخذ الكافر لكتابه يوم القيامة[١٢]، ومنها: تبديل الحسنات بالسيئات[١٣]، ومنها: هل الله يحاسب كل الخلق أو بعضهم؟[١٤]، ومنها: في تحديد من يشمل الحساب[١٥]، ومنها: في تحديد

---

(١) انظر: الآداب الشرعية ابن مفلح (٢/ ٣٠)، والتخويف من النار، ابن رجب (٢١ ـ ٢٤).

(٢) انظر: عدة الصابرين، ابن القيم (٦٩)، وفتح الباري، ابن حجر (١٠/ ١٠٥، ١٠٨).

(٣) انظر: أحكام اليمين، خالد المشيقح (٧٣).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥)، ومؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، القسم الثالث (٦٨).

(٥) انظر: الحياة الآخرة، غالب عواجي (١٨٤)، وستكون الإحالة عليه في مسائل اليوم الآخر طلبًا للاختصار، ولأن المؤلف ذكر مراجع كل مسألة في كتابه.

(٦) انظر: المرجع السابق (١٨٦).

(٧) انظر: المرجع السابق (٢٢٣).

(٨) انظر: المرجع السابق (٢٥٣).

(٩) انظر: المرجع السابق (٢٥٦).

(١٠) انظر: المرجع السابق (٣٠٧).

(١١) انظر: المرجع السابق (٣٢٦).

(١٢) انظر: المرجع السابق (٨٧٥).

(١٣) انظر: المرجع السابق (٨٩٣).

(١٤) انظر: المرجع السابق (٩٣٣).

(١٥) انظر: المرجع السابق (٩٤٥).

أول من يحاسب[١]، ومنها: كيفية الخفة والثقل في الميزان يوم القيامة[٢]، ومنها: تحديد ما الذي يوزن: العلم أم العامل أم الصحف؟[٣]، ومنها: هل توزن أعمال الكافر؟[٤]، ومنها: عدد الموازين يوم القيامة[٥]، ومنها: وصف الصراط وسعته[٦]، ومنها: هل يعطى المنافق نورًا يوم القيامة؟[٧]، ومنها: هل كل الخلائق يمرون على الصراط؟[٨]، ومنها: موضع القنطرة يوم القيامة[٩]، ومنها: تحديد معنى الورود على النار[١٠]، ومنها: تحديد أهل الأعراف[١١]، ومنها: تحديد من يمنع من الحوض[١٢]، ومنها: تحديد مكان الحوض هل هو قبل الصراط أو بعده؟[١٣]، ومنها: هل ثبت أن لكل نبي حوضا[١٤].

وإذا أضفنا إلى مباحث اليوم الآخر ما يتعلق بأشراط الساعة، فإن عدد المسائل الاجتهادية سيكون أكثر؛ لأن قدرًا مما يتعلق به من الأمور الظنية الاجتهادية التي اختلف العلماء فيها.

وكذلك الحال في عدد من الأبواب والمجالات العقدية، كباب الإيمان وباب القدر وباب الصحابة والإمامة وغيرها، فإنه ما من باب من هذه الأبواب إلا وفيه قدر من المسائل الاجتهادية كما أن فيه قدرًا كبيرًا من المسائل القطعية الإجماعية، وجمعها وترتيب الكلام فيها يحتاج إلى بحث مفصل.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩٦٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (١١٢٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (١١٣١).
(٤) انظر: المرجع السابق (١١٧٣).
(٥) انظر: المرجع السابق (١١٨٨).
(٦) انظر: المرجع السابق (١٢٤٦).
(٧) انظر: المرجع السابق (١٢٥٧).
(٨) انظر: المرجع السابق (١٢٨٧).
(٩) انظر: المرجع السابق (١٣٢٩).
(١٠) انظر: المرجع السابق (١٣٤٨).
(١١) انظر: المرجع السابق (١٣٧٧).
(١٢) انظر: المرجع السابق (١٤١٩).
(١٣) انظر: المرجع السابق (١٤٥٩).
(١٤) انظر: المرجع السابق (١٤٨٣).

وهذا الرصد السابق يدل على أن المسائل الاجتهادية التي تقبل الخلاف السائغ ليست قليلة في علم العقيدة، وإنما هي كثيرة واسعة، بل وقع في بعضها خلاف شديد وطويل بين العلماء، يقول مسلمة بن القاسم القرطبي (ت:٣٥٣): «أما مستقر الأرواح والنفوس، فإن أهل العلم اختلفوا اختلافا شديدا... ولكل واحد فيما ذهب إليه حجج ظاهرة، وآثار ثابتة، وكل ذلك يقول أهل السنة والجماعة»[١].

ولا بد من التنبيه على أن حكاية الخلاف الاجتهادي في قدر من مسائل العقيدة لا يعني إنكار وجود المسائل القطعية المجمع عليها، بل هذا النوع من المسائل كثير منتشر، وخاصة في الأصول الكبرى، وقد جمع ابن القطان (ت:٦٢٨هـ) في كتابه الإقناع في الإجماع أكثر من مائتين وثلاثين مسألة عقدية، وحكى النووي (ت:٦٧٦هـ) في كتبه الإجماع على أكثر من مائة وعشرين مسألة عقدية، لم ينضبط نقله فيما يقرب من عشرين مسألة، وانضبط في الأخرى[٢]، وحكى ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) في كتبه الإجماع على أكثر من مائة وخمس وثلاثين مسألة عقدية[٣].

تنبيهات على الخلاف الواقع بين العلماء في العقيدة:

مع الإقرار بوجود الخلاف الاجتهادي في قدر من مسائل علم العقيدة إلا أن ثمة أمورًا لا بد من التنبه لها في النظر في هذه القضية، ومن تلك الأمور:

الأمر الأول: أنه ليس كل مسألة نقل فيها عن أحد من أئمة السلف قول ما يلزم منه أن تكون المسألة اجتهادية أو الخلاف فيها سائغا؛ لأنه ربما خالف فيها لعدم ورود النص الشرعي إليه لا لظنية النصوص الشرعية ولا لكون

---

(١) الرد على أهل البدع، وتبيين أصول السنة (٢٨).

(٢) انظر: المسائل العقدية التي حكى فيها الإمام النووي الإجماع، عبد الله الحجي (٥٣١).

(٣) جمعت تلك الإجماعات في كتاب: المسائل العقدية التي حكى فيها ابن تيمية الإجماع، جمع من الباحثين.

المسألة فرعية، فلا يكون الخلاف بمجرده دالًا على أن المسألة اجتهادية ظنية إلا إذا كان نتيجة الظن والاحتمال في النص، فلا بد إذن أن نفرق بين الخطأ العقدي وبين الاجتهاد العقدي، فليس كل خطأ في العقيدة يدل على الاجتهاد فيها.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك مخالفة ابن مسعود ﵁ في المعوذتين، وهل يدخلان في المصحف أو لا؟ فابن مسعود معذور لأن النص الشرعي لم يبلغه، ولكن مخالفته تلك لا تعني أن ما خالف فيه يعد مسألة فرعية ظنية.

ومن الأمثلة على ذلك ما وقع من شريح القاضي من إنكار صفة التعجب لله تعالى، بحجة أن التعجب لا يكون إلا مع الجهل بالسبب، وما صنعه شريح خطأ من جهتين؛ الأولى: أن التعجب ليس منحصرًا في الجهل بالسبب، وإنما قد يكون التعجب بسبب خروج الشيء عن أقرانه، والثانية: أن النصوص الشرعية صريحة في إثبات هذه الصفة، ولهذا أنكر عليه إبراهيم النخعي وبيّن أن رأيه مخالف لابن مسعود وغيره من الصحابة[(١)].

وقد جعل عدد من العلماء ما وقع من ابن خزيمة من إنكار حديث الصورة داخلًا في الخطأ العقدي وليس في الاجتهاد العقدي، وفي بيان ذلك يقول أبو الحسن الكرجي: «تأويل من لم يتابعه عليه الأئمة فغير مقبول وإن صدر ذلك التأويل عن إمام معروف غير مجهول نحو ما ينسب إلى أبي بكر محمد بن خزيمة تأويل الحديث: «خلق الله آدم على صورته»، فإنه يفسر ذلك بذلك التأويل ولم يتابعه عليه من قبله من أهل الحديث لما روينا عن أحمد رحمه الله تعالى ولم يتابعه أيضًا من بعده حتى رأيت في كتاب الفقهاء للعبادي الفقيه أنه ذكر الفقهاء وذكر عن كل واحد منهم مسألة تفرد بها، فذكر الإمام ابن خزيمة وأنه تفرد بتأويل هذا الحديث: «خلق الله آدم على صورته»، على أني سمعت عدة من المشايخ رووا أن ذلك التأويل مزور مربوط على ابن خزيمة وإفك افتري عليه، فهذا وأمثال ذلك من التأويل لا نقبله ولا يلتفت إليه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٢/ ٤٩٢).

بل نوافق ونتابع ما اتفق الجمهور عليه»[1].

وكذلك جعل الكرجي تأويل القصاب للنصوص الواردة في إحساس الميت بالعذاب قوله: بأن الميت لا يحس بعذاب القبر من قبيل الخطأ العقدي، حيث يقول: «كذلك في تأويل الشيخ أبي أحمد محمد بن علي الفقيه الكرجي الإمام المعروف بالقصاب للآيات والأخبار الواردة في إحساس الميت بالعذاب وإطنابه في كتابه المعروف بـ «نكت القرآن» وذهابه إلى أن الميت بعد السؤال لا يحس طول لبثه في البرزخ ولا بالعذاب، فنقول: هذا تأويل تفرد به ولم يتابعه الأئمة عليه، والقول ما ذهب إليه الجمهور وتفرده بالمسائل لا يؤثر ولا يقدح في درجاتهم، وعذر كل من تفرد بمسألة من أئمتنا من عصر الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا أن يقال: لكل عالم هفوة ولكل صارم نبوة ولكل جواد كبوة، وكذلك عذر كل إمام ينفرد بمسألة على ممر الأعصار والدهور غير أن المشهور ما ذهب إليه الجمهور»[2].

الأمر الثاني: أن مسائل الظن والاجتهاد في مسائل العقيدة على مرتبتين:

الأولى: مسائل ظنية اجتهادية بلا شك ولا ريب، ويدخل في هذا النوع جملة المسائل التي ذكرت فيما سبق، **والثانية**: ما فيه تردد واختلاف في تحديد كونها قطعية أو اجتهادية، ومن أشهر الأمثلة الداخلة في هذا النوع: مسألة التفضيل بين عثمان وعلي رضي الله عنهما، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «هل يسوغ الاجتهاد في تفضيل علي على عثمان؟ فيه روايتان: **إحداهما**: لا يسوغ ذلك فمن فضل عليًا على عثمان خرج من السنة إلى البدعة لمخالفته لإجماع الصحابة، ولهذا قيل: من قدم عليًا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار. يروى ذلك عن غير واحد: منهم أيوب السختياني وأحمد بن حنبل والدارقطني. **والثانية**: لا يبدع من قدم عليًا لتقارب حال عثمان وعلي»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٤).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٦/ ٤٠٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٣٥).

وابن تيمية يرجح أنها مسألة فرعية وليست أصلية، حيث يقول: «وإن كانت هذه المسألة ـ مسألة عثمان وعلي ـ ليست من الأصول التي يضلل فيها المخالف عند جمهور أهل السنة»[1].

الأمر الثالث: أن كثيرًا مما ينقل من الخلاف بين الأئمة لا يكون صحيحا، وإنما يكون خطأ في النقل أو في الفهم، فلا يكون الخلاف ثابتًا مستقرًا إلا إذا تحققت صحة وجود الخلاف، وفي التنبيه على هذا المعنى يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «النقل نوعان: أحدهما: أن ينقل ما سمع أو رأى، والثاني: ما ينقل باجتهاد واستنباط. وقول القائل: مذهب فلان كذا أو مذهب أهل السنة كذا قد يكون نسبه إليه لاعتقاده أن هذا مقتضى أصوله وإن لم يكن فلان قال ذلك. ومثل هذا يدخله الخطأ كثيرا. ألا ترى أن كثيرًا من المصنفين يقولون: مذهب الشافعي أو غيره كذا ويكون منصوصه بخلافه؟ وعذرهم في ذلك: أنهم رأوا أن أصوله تقتضي ذلك القول فنسبوه إلى مذهبه من جهة الاستنباط لا من جهة النص؟»[2].

الأمر الرابع: أن الخلاف اللفظي لا يدخل فيما نتحدث عنه في الخلاف السائغ في العقيدة؛ وذلك لأن الخلاف اللفظي لا يعد خلافًا حقيقيا، وإنما هو خلاف راجع إلى اللفظ المعبر به عن المعنى، وكذلك خلاف التنوع، وهو أن يذكر العلماء معاني مختلفة لا تناقض ولا تضاد بينها، فإنه لا يدخل فيما نتحدث عنه من الخلاف السائغ.

فمن أراد أن يحكم على مسألة ما بأنها مسألة خلافية اجتهادية فلا بد أن يتحقق من أن الخلاف فيها بين العلماء حقيقي راجع إلى المعنى المتعارض وليس إلى اللفظ أو إلى التنوع في المعنى.

وتمييز الخلاف اللفظي من المعنوي المتعارض ليس على مرتبة واحدة، فقد يكون ظاهرًا في بعض المسائل، وقد لا يكون ظاهرًا في أخرى، فيقع

---

(١) مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١١/ ١٣٧).

التردد والاختلاف هل هو من قبيل الخلاف اللفظي أم المعنوي المتعارض.

ومن الأمثلة التي اختلفت فيها مواقف العلماء هل هي من قبيل الاختلاف اللفظي أو هي من قبيل الاختلاف المعنوي المتعارض؟ مسألة تفسير أئمة السلف لمعنى اسم الله الصمد، فقد روي عن أئمة السلف فيه تفسيرات كثيرة، منها: أن الصمد هو الذي لا جوف له، ومنها: أنه لا يأكل ولا يشرب، ومنها: أنه لا يخرج منه شيء، ومنها: أنه الذي لم يلد ولم يولد، ومنها: أنه السيد الذي انتهى في سؤدده، ومنها: أنه الباقي الذي لا يفنى.

وظاهر صنيع ابن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) أن الخلاف بينها خلاف معنوي، ولهذا مال إلى الترجيح، حيث يقول بعد حكايته للخلاف: «الصمد عند العرب: هو السيد الذي يصمد إليه، الذي لا أحد فوقه، وكذلك تسمي أشرافها... فإذا كان ذلك كذلك، فالذي هو أولى بتأويل الكلمة، المعنى المعروف من كلام من نزل القرآن بلسانه؛ ولو كان حديث ابن بريدة، عن أبيه صحيحا، كان أولى الأقوال بالصحة، لأن رسول الله ﷺ أعلم بما عنى الله جل ثناؤه، وبما أنزل عليه»[1].

وظاهر كلام أبي القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ) أنه خلاف لفظي، حيث يقول: «وهذه الصفات كلها صفات ربنا جل وعلا ليس يخالف شيء منها، هو المصمت الذي لا جوف له، وهو الذي يصمد إليه في الحوائج، وهو السيد الذي انتهى في سؤدده، وهو الذي لا يأكل الطعام وهو الباقي بعد خلقه»[2].

الأمر الخامس: لا يشترط في الحكم على مسألة ما بأنها من فروع العقيدة وقوع الخلاف فيها بين المتقدمين من السلف، لأن المسألة قد لا تكون مثارة في زمنهم، فلا يكون لهم فيها تقرير مخصوص.

ولا شك أن وقوع الخلاف بين أئمة السلف في مسألة ما علامة على كونها فرعية من حيث الأصل على تفصيل سبق بيانه، ولكنه ليس هو العلامة

(١) جامع البيان في تأويل آي القرآن (٢٤/ ٧٣١).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٢٨١).

الوحيدة، فهناك علامات أخرى يمكن من خلالها الحكم على المسألة بأنها فرعية، ومن تلك العلامات: طبيعة دلالة النصوص الشرعية عليها، وهل هي قطعية أم ظنية محتملة، فإذا وجدنا مسألة، دلالة النصوص عليها ظنية احتمالية فإنه يصح أن نحكم عليها بكونها من فروع العقيدة، ولو لم يكن لأئمة السلف المتقدمين فيها كلام مخصوص.

الأمر السادس: لا بد في عرض المسألة الفرعية الخلافية في علم العقيدة من ضرورة التفريق بينها وبين أصلها المجمع عليه، فإقرار الخلاف والظنية في الفرع لا يعني إقراره في الأصل، وقد نبه على هذا المعنى عدد من أئمة السلف، يقول الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) حين سئل عن رؤية النبي ﷺ لربه: «قد اختلفوا في رؤية الدنيا، ولم يختلف في رؤية الآخرة إلا هؤلاء الجهمية»[١]، وبين ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) حقيقة المسألة التي حكى فيها الإمام أحمد الخلاف، هل هي الرؤية العينية أو القلبية أو مطلقا؟

واستعمل هذا المسلك ـ أعني: ضرورة التفريق بين موضع الاجتهاد والظن وموضع القطع ـ ابن خزيمة (ت:٣١١هـ)، حيث يقول: «باب ذكر أخبار رويت عن عائشة رضي الله عنها في إنكار رؤية النبي ﷺ تسليما، قبل نزول المنية بالنبي ﷺ، إذ أهل قبلتنا من الصحابة والتابعات والتابعين ومن بعدهم إلى من شاهدنا من العلماء من أهل عصرنا، لم يختلفوا ولم يشكوا ولم يرتابوا أن جميع المؤمنين يرون خالقهم يوم القيامة عيانا، وإنما اختلف العلماء: هل رأى النبي ﷺ خالقه عز وجل، قبل نزول المنية بالنبي ﷺ، لا أنهم قد اختلفوا في رؤية المؤمنين خالقهم يوم القيامة، فتفهموا المسألتين، لا تغالطوا فتصدوا عن سواء السبيل»[٢].

ولكن وجود الأصل المجمع عليه ليس مسوغًا لإنكار الخلاف السائغ في مسائل العقيدة ولا لإطلاق العبارات المطلقة التي تفيد بأنه لا خلاف بين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، نقلًا عن السنن للخلال (٧/ ١٧١).

(٢) التوحيد (٢/ ٤٥٨).

السلف في مسائل العقيدة، وليس مسوغًا أيضًا لعدم نشر الخلاف السائغ وتنبيه الدارسين عليه وتعليمهم إياه، حتى يكونوا على بصيرة من دينهم.

فوائد الاهتمام بالمسائل الاجتهادية في علم العقيدة:

الاهتمام بالمسائل الخلافية الاجتهادية لا يقل أهمية عن الاهتمام بالمسائل القطعية الإجماعية، فكما أن معرفة مواضع الإجماع في علم العقيدة أمر مهم وعميق التأثير، ويمثل قاعدة أساسية في البناء العقدي، فكذلك معرفة مواضع الخلاف المعتبر أمر مهم، لأنه يعين طالب العلم على اعتدال مزاجه البحثي، ويعينه على حسن التعامل مع مسائل العلم بحثًا واستدلالا ونظرا، ويساعده على بلوغ العدل في الحكم على المختلفين في المسألة العقدية سواء كانوا من المتقدمين أو من المعاصرين له، فلا يحصل منه افتراق وتلاعن وتناحر فيما لا يستحق ذلك.

وقد اهتم ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) كثيرًا ببيان هذا المنهج وأكد عليه مرارا، وفي ذلك يقول في رسالته إلى أهل البحرين واختلافهم في صلاة الجمعة: «الذي أوجب هذا أن وفدكم حدثونا بأشياء من الفرقة والاختلاف بينكم، حتى ذكروا أن الأمر آل إلى قريب المقاتلة، وذكروا أن سبب ذلك الاختلاف في رؤية الكفار ربهم، وما كنا نظن أن الأمر يبلغ بهذه المسألة إلى هذا الحد؛ فالأمر في ذلك خفيف.

وإنما المهم الذي يجب على كل مسلم اعتقاده أن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة وبعدما يدخلون الجنة، على ما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ عند العلماء بالحديث؛ فإنه أخبر ﷺ أنا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة البدر والشمس عند الظهيرة، لا يضام في رؤيته.

أما مسألة رؤية الكفار؛ فأول ما انتشر الكلام فيها وتنازع الناس فيها ـ فيما بلغنا ـ بعد ثلاثمئة سنة من الهجرة، وأمسك عن الكلام في هذا قوم من العلماء، وتكلم فيها آخرون؛ فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال، مع أني ما علمت أن أولئك المختلفين فيها تلاعنوا ولا تهاجروا فيها؛ إذ في الفرق الثلاثة قوم فيهم فضل وهم أصحاب سنة. . .

فبالجملة، فليس مقصودي بهذه الرسالة الكلام المستوفي لهذه المسألة؛ فإن العلم كثير، وإنما الغرض بيان أن هذه المسألة ليست من المهمات التي ينبغي كثرة الكلام فيها وإيقاع ذلك إلى العامة والخاصة حتى يبقى شعارًا ويوجب تفريق القلوب وتشتت الأهواء.

وليست هذه المسألة فيما علمت مما يوجب المهاجرة والمقاطعة، فإن الذين تكلموا فيها قبلنا عامتهم أهل سنة واتباع، وقد اختلف فيها من لم يتهاجروا ويتقاطعوا، كما اختلف الصحابة رضي الله عنهم والناس بعدهم في رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - ربه في الدنيا، وقالوا فيها كلمات غليظة؛ كقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: من زعم أن محمدًا رأى ربه؛ فقد أعظم على الله الفرية. ومع هذا؛ فما أوجب هذا النزاع تهاجرا ولا تقاطعا.

وكذلك ناظر الإمام أحمد أقوامًا من أهل السنة في مسألة الشهادة للعشرة بالجنة حتى آلت المناظرة إلى ارتفاع الأصوات، وكان أحمد وغيره يرون الشهادة، ولم يهجروا من امتنع من الشهادة، إلى مسائل نظير هذه كثيرة»[1].

ويقول في مسألة محاسبة الكفار: «هي مسألة لا يكفر فيها بالاتفاق، والصحيح أيضًا لا يضيق فيها ولا يهجر، وقد حكي عن أبي الحسن بن بشار أنه قال: لا يصلى خلف من يقول: إنهم يحاسبون، والصواب الذي عليه الجمهور أنه يصلى خلف الفريقين، بل يكاد الخلاف بينهم يرتفع عند التحقيق؛ مع أنه قد اختلف فيها أصحاب الإمام أحمد، وإن كان أكثرهم يقولون: لا يحاسبون واختلف فيها غيرهم من أهل العلم وأهل الكلام»[2].

نقد قول المخالفين في هذا الحكم:

يميل عدد من العلماء في القديم والحديث إلى تضييق دائرة الخلاف في

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٠٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/ ٤٨٦).

المسائل العقدية كثيرا، بل أطلق بعضهم عبارات تدل على إنكار وجود الخلاف السائغ المقبول في العقيدة، وفي هذا المعنى يقول أبو المظفر السمعاني (ت:٤٨٩هـ): «مما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار وسكون كل واحد منهم قطرا من الأقطار وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون فيها قولهم في ذلك واحد وفعلهم واحد لا ترى بينهم اختلافا ولا تفرقًا في شيء ما وإن قل»[١].

وذكر بعض المعاصرين أن الاختلاف على قسمين: القسم الأول: اختلاف في العقيدة، وهذا لا يجوز أبدا؛ لأنه يوجب التناحر والعداوة والبغضاء ويفرق الكلمة، فيجب أن يكون المسلمون على عقيدة واحدة.

وقرر بعض المعاصرين بأن العقيدة الإسلامية ليس فيها اختلاف بين الصحابة ولا غيرهم ممن جاء بعدهم من أهل السنة والجماعة؛ لأنهم يعتقدون ما دل عليه الكتاب والسنة، ولا يحدثون شيئًا من عند أنفسهم أو بآرائهم.

وما تضمنه الكلام السابق فيه قدر من الإشكال، أما كلام السمعاني (ت:٤٨٩هـ) فإن قصد أن طريقة أهل السنة في بيان اعتقادهم ومنهجهم لا تختلف في أصول مسائل العقيدة فقوله صحيح، وإن قصد أن أهل السنة لم يقع منهم خلاف في كل ما يتعلق بالعقيدة في فروعها، فهذا غير صحيح، ويدل على ذلك أن عددًا من علماء أهل السنة أقر بالخلاف في قدر من المسائل ونقل ذلك، كما في كلام الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) وابن خزيمة (ت:٣١١هـ)، فضلًا عما ينقله ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) من خلاف في عدد كبير من المسائل، بل وقع في بعض المسائل الفرعية خلاف شديد بينهم، كما في كلام مسلمة بن القاسم القرطبي (ت:٣٥٣) فيما سبق نقله.

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٥).

ثم إن واقع علم العقيدة يخالف ذلك الحكم، ففيه قدر كبير من الخلاف في المسائل الفرعية الاجتهادية، فلا يصح مع هذا القدر أن يقال: إنه لا خلاف بينهم في شيء وإن قل.

وأما ما جاء في كلام بعض المعاصرين، فقد أطلق الحكم بأن الاختلاف في العقيدة لا يجوز، فإن قصد معنى الإطلاق فهو غير صحيح، فالخلاف في العقيدة ليس له حكم واحد، وإنما هو متنوع كما سبق تقريره، والتعليل بأنه يوجب التفرق والتناحر، ليس دقيقا، فليس كل اختلاف في العقيدة يوجب التناحر والتفرق، وإنما الذي يوجب الاختلاف في أصول الدين الكبرى سواء كانت عقدية أو عملية، وأما الاختلاف السائغ فهو لا يوجب ذلك بذاته، وإنما بما يحتف به من سوء التعامل، سواء كان في المسائل العقدية أو الفقهية.

وإن قصد بالخلاف في كلامهم الخلاف في أصول العقائد، فالكلام موهم يحتاج إلى تفصيل وبيان، ولا يصح استعمال العبارات الموهمة في مثل هذه الأحكام التي تترتب عليها نتائج عملية متعددة.

وقد تبنى هذا الموقف عدد من الدارسين[(١)]، وجمعوا عليه كلامًا لعدد من العلماء، ومما استندوا إليه كلام أبي المظفر السمعاني (ت:٤٨٩هـ)، الذي سبق نقله.

ومما استندوا إليه قول ابن تيمية: «الصحابة أنفسهم تنازعوا في بعض ذلك ولم يتنازعوا في العقائد، ولا في الطريق إلى الله التي يصيبها الرجل من أولياء الله الأبرار المقربين»[(٢)].

ومما استندوا إليه كلام أئمة السلف الذي حكوا فيه الإجماع على العقائد التي نقلوها، كما في كلام الإمام البخاري (ت:٢٥٦هـ)، وكلام أبي حاتم (ت:٢٧٧هـ)، وأبي زرعة الرازي (ت: ٢٦٤هـ).

---

(١) انظر: الاحتجاج بالآثار السلفية على إثبات الصفات الإلهية، عادل آل حمدان (١٢١)، وبحث: هل اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في العقيدة؟

https://alrbanyon.com/forums/index.php?page=topic&show=1&id=11529

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٧٤)

ومما استندوا إليه قول ابن القيم: «تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيمانًا ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال»[1].

وما ذهبوا إليه من إطلاق القول بأن الصحابة لم يختلفوا في العقيدة، وأن الخلاف في العقيدة لا يوجد منه شيء سائغ، غير صحيح، وهو مخالف لحال الصحابة رضي الله عنهم، ولحال علم العقيدة كما سبق إثباته.

أما كلام أبي المظفر السمعاني (ت:٤٨٩هـ) فقد سبق بيان ما فيه من إشكال وخطأ، ومخالفة لتقرير عدد من أئمة السلف.

وأما كلام ابن تيمية فقد مضى بيان مراده، فهو لا يقصد في كلامه هذا كل العقائد، وإنما يقصد أصولها المجمع عليها؛ لأنه صرح في مواضع أخرى بذلك، فالمجمل من كلامه يحمل على المبين الواضح.

وأما كلام أئمة السلف الذين نقلوا الإجماع على ما جمعوه من عقائد، فهو لا يقتضي البتة نفي وقوع الخلاف العقدي السائغ بين الصحابة ولا غيرهم؛ لأنهم إنما ينقلون الإجماع على ما جمعوه من العقائد وليس على كل المسائل العقدية، ومن المعلوم ضرورة أنهم لم يجمعوا إلا أصول العقائد الكبرى وقدرًا قليلًا من الفروع، ولا نزاع في ذلك ولا خلاف.

وأما كلام ابن القيم، فإنه لم يطلق فيه القول بأن الصحابة لم يختلفوا في كل العقائد، وإنما كان يتحدث عن بابين منهما، هما الأسماء والصفات والأفعال، فلا يصح أن ننسب إليه بأنه يقرر أن الصحابة لم يختلفوا في كل مسائل العقيدة.

ثم إن مجرد عدم اختلاف الصحابة في مسألة ما لا يلزم منه أن يكون الخلاف فيها غير سائغ؛ لأن عدم اختلافهم قد يكون راجعًا إلى عدم إثارة المسألة في زمانهم، وهذا له أمثلة كثيرة جدًا في العقيدة والفقه، فلا يصح أن يجعل عدم اختلافهم دليلًا على الحكم بأن الخلاف غير سائغ في كل المسائل.

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٤٩).

فإن قيل: مقصود العلماء الذين أطلقوا نفي الاختلاف في العقيدة أن الخلاف السائغ فيها قليل جدا، فصح لغة أن يطلق الحكم باعتبار الأكثر.

قيل: لا نسلم أن الخلاف السائغ في علم العقيدة قليل، بل هو كثير واسع، كما سبق ذكر قدر منه، ومع الإقرار بأنه ليس أكثره من مسائل الإجماع والقطع، ولكنه ليس قليلًا كما قيل في الاعتراض.

ثم على التسليم بأنه قليل حقيقة، فلا يصح في مقام التأصيل العلمي وتقعيد المسائل أن يطلق حكم ما من غير تنبيه للدارس، فإن ذلك مناف للبيان ولقواعد التأصيل والتأسيس.

الحكم الخامس

الحق في مسائل العقيدة واحد، والمصيب فيها واحد

ومعنى هذا الحكم أنه ما من مسألة من مسائل العقيدة إلا ولله تعالى فيها حكم واحد، قد يصيبه بعض الناس وقد يخطئه، فمن أصابه فهو الموفق المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ.

وهذه المسألة مشهورة في كتب أصول الفقه والعقائد، ولها ألقاب متعددة، فهي تسمى مسألة التصويب والتخطئة، ويقال عنها: هل الحق واحد أم متعدد؟ وهل كل مجتهد مصيب؟ وغيرها من الألقاب.

وهذا الحكم ـ أعني: أن الحق واحد في العقيدة ـ متفق عليه بين المدارس والفرق العقدية، ولكن الخلاف بينهم في المستندات التي قامت عليها أقوالهم، وحتى يكون التقرير أكثر تحريرا وبيانًا وتمييزا بين المذاهب، فلا بد من التفصيل قليلًا في تحديد تلك المستندات المؤثرة، وذلك يتبين بالتفريق بين أنواع مسائل العقيدة ومراتبها، وقد سبق أنها نوعان:

النوع الأول: أصول العقيدة، وهذا النوع داخل في مسائل أصول الدين القطعية، وقد تواردت مقالات الأصوليين وغيرهم أن الحق فيها واحد لا يتعدد، ومن أول من قرره الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) حيث يقول: «فإن قال قائل: ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟ قيل: لا يجوز فيه عندنا ـ والله تعالى أعلم ـ أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدا؛ لأن علم الله ـ عز وجل ـ وأحكامه واحد؛ لاستواء السرائر والعلانية عنده، وأن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء»[١].

بل حكى كثير من الأصوليين الإجماع على ذلك، يقول ابن الحاجب

(١) الأم (٩/ ٧٧).

(ت: ٨٠٣هـ): «الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد، وأن النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد أو لم يجتهد»[١]، وفي نقله يقول أبو المظفر السمعاني (ت: ٤٨٩هـ) مبينًا ذلك الحكم ودليله: «المعتمد من الدليل: الإجماع من الصحابة، فإنهم اتفقوا على الاجتهاد في المسائل، وأنكر بعضهم على البعض، وخطأ بعضهم بعضا، ونصوا على الخطأ في اجتهادهم، فلو كان كل مجتهد مصيبا، وكانوا يعتقدون ذلك لم يصح تخطئة بعضهم على بعض، ولا إنكار بعضهم بعضا، ولكان لا يجوز لبعضهم إذا بلغ إليهم قول البعض أن يخالفه، لأنه حينئذ يكون مخالفًا للحق والصواب»[٢].

ولم تنقل مخالفة في هذا الأصل إلا عن أبي عثمان الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، وعبد الله العنبري (ت: ١٦٨هـ)، ولكن النقل عنهما لم ينضبط، فقد اختلف العلماء في تحرير قوليهما، ونقل عن كل واحد عدد من الأقوال في هذه القضية، وذهب عدد من العلماء إلى أنهما لا يخالفان الإجماع في هذه المسألة[٣].

النوع الثاني: فروع العقيدة الاجتهادية، وهذا النوع يشمله على الصحيح الخلاف الذي وقع بين العلماء في مسألة: هل الحق واحد في فروع الدين؟ وقد اختلف العلماء فيها على قولين: **الأول**: أن الحق واحد فيها، وهو قول جماهير الأصوليين وغيرهم، **والثاني**: أن الحق متعدد فيها، وأن كل مجتهد مصيب، وأن ما أداه إليه اجتهاده فهو حق بالنسبة إليه[٤].

والصحيح القول الأول؛ لما ذكره الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) في كلامه، ولما نقله السمعاني (ت: ٤٨٩هـ) من إجماع الصحابة ﭫ، فإن كلامهما وما فيه من أدلة شامل لأصول الدين وفروعه: العملية والعقدية.

---

(١) المختصر في أصول الفقه (١٦٤)، ووافقه عدد من الأصوليين.

(٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه (٥/ ٢٩).

(٣) انظر: التوفيق والتسديد في مسألة الاجتهاد والتصويب، فيصل العنزي (٢٣) وما بعدها، والأصول والفروع، سعد الشثري (٤٥٥).

(٤) انظر: التوفيق والتسديد في مسألة الاجتهاد والتصويب، فيصل العنزي (٣١ ـ ٥٢).

وكثير من المتكلمين لا يدخل المسائل العقدية في النوع الثاني، لاعتقادهم أنها بجملتها داخلة في النوع الأول، فيقررون أن الحق في العقائد واحد بناء على أن جميع مسائل العقيدة داخلة في أصول الدين، وما قرروه من أن الحق في المسائل العقدية واحد صحيح؛ ولكن مستندهم الذي استندوا إليه غير صحيح، فليست كل مسائل العقيدة من أصول الدين كما سبق بيانه، وإنما المستند الصحيح أن فروع العقيدة تتصف بالمعاني نفسها التي جعلت الحق في أصول الدين واحد.

الحكم السادس

أحكام المخالفين في العقيدة ليست على درجة واحدة

أحكام المخالفين في المسائل العقدية مرتبطة بأحكام الخلاف العقدي نفسه، فإذا ثبت أن الخلاف العقدي ليس على درجة واحدة، وليس له حكم واحد، فكذلك المخالفون في المسائل العقدية ليسوا على درجة واحدة، وليس لهم حكم واحد، وإنما لهم أحكام متعددة تختلف باختلاف نوع المسألة العقدية التي خالفوا فيها، **وبناء عليه يقال: المخالف في المسائل العقدية على نوعين:**

النوع الأول: المخالف في فروع العقيدة الاجتهادية، أي: الواقع في الخلاف السائغ، فهذا حكمه حكم المخالف في جملة الفروع الشرعية الاجتهادية.

وقد ذكر كثير من العلماء الأحكام المتعلقة بالخلاف في المسائل الاجتهادية، ومن أهمها أنه لا إنكار على المخالف فيها، ولا على من قلده على الصحيح من أقوال العلماء، وأن الحوار فيها لا يكون إلا بالأدلة والبراهين ولا يكون بالتعنيف والتغليظ، وأن الخلاف فيها لا يزيل الألفة ولا يوجب الوحشة ولا يوجب البراءة، ولا يجوز الحط من أقدار العلماء الذين خالفوا في هذه المسائل، ولا تنقصهم ولا التقليل من شأنهم، ولا يجوز أن يكون الخلاف في تلك المسائل سببًا للنزاع والهجر والولاء والبراء[١].

وقد توارد كثير من العلماء على تأكيد تلك الأحكام، ونبه عدد منهم

---

(١) انظر: الإنكار في مسائل الخلاف، عبد الله الطريقي (٧٨ ـ ٨٥)، والخلاف أنواعه وضوابطه، حسن العصيمي (٩٨ ـ ١٠٨)، وفقه الائتلاف، محمود الخزندار (٢٥٥ ـ ٢٥٩)، ومنهجية التعامل مع المخالفين، سليمان الماجد (١٠٤، ١٨٠).

على الفرق بين مسائل الاجتهاد ومسائل الخلاف، وأنه ليس كل مسألة خلافية اجتهادية، وأنه لا تكون المسألة الخلافية اجتهادية إلا إذا كان الخلاف فيها معتبرا[1].

النوع الثاني: المخالف في المسائل العقدية القطعية الإجماعية، أي: الواقع في الخلاف غير السائغ، فهذا النوع من المسائل يوجب أحكامًا مخصوصة في الشريعة، قد تكون كفرًا وقد تكون بدعة دون الكفر، والواقع في هذه المخالفة له أحكام متعددة، وفي تحرير الموقف الشرعي من المخالف في هذا النوع لا بد من التفريق بين مقامين:

المقام الأول: الحكم على الفعل ذاته، الذي هو مخالفة المسائل العقدية القطعية، فإنه لا يجوز التساهل في التعامل معه، ويجب إنكاره ونقضه وبيان ما فيه من بطلان وانحراف، وبيان الأدلة الشرعية الدالة على ذلك.

المقام الثاني: الحكم على الفاعل الواقع في المخالفة، والصحيح الذي عليه كثير من أئمة السلف وجماعة من المحققين أنه لا بد فيه من التفصيل والتفريق في حاله، فإن كان واقعًا في المخالفة نتيجة تفريط في العلم أو تساهل أو إعراض أو عدم اهتمام بالأمر، فإنه يجب أن ينزل به الحكم الذي يوجبه الفعل العقدي الذي خالف فيه، فإن كان يوجب الكفر الأكبر، فالمعين الواقع فيه يكفر بذلك، وإن كان يوجب البدعة والفسق، فالمعين يجب أن ينزل به ذلك الحكم.

وأما إن كان المعين المخالف في تلك المسائل العقدية خالف نتيجة جهل أو تأويل سائغ، فإنه لا يجوز تكفيره ولا تفسيقه ولا تأثيمه، وإن كان يلحقه الذم لفوات إصابة الحق عليه في أصول من أصول الدين، وهي مسألة شروط التكفير والتفسيق وموانعهما[2]

---

(١) انظر: بيان الدليل على بطلان التحليل، ابن تيمية (١٤٥)، وإعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم (٥/ ٢٤٢).

(٢) كتبت في هذه المسألة مصنفات عديدة، ومنها: إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، سلطان العميري.

ومن أكثر العلماء الذين أصلوا لهذه القضية وبينوا أحكامها ومقتضياتها وشروطها وضوابطها وآثارها وجمع أدلتها من النصوص الشرعية والآثار السلفية: ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ)، وفي تقرير أن الإعذار بالخطأ يشمل المسائل الاعتقادية والعملية سواء كانت من الأصول أو الفروع يقول ذاكرًا عددًا كبيرًا من الأمثلة المتنوعة على المسألة: «الخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعملية، كما قد بسط في غير موضع، كمن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آية أو حديث، وكان لذلك ما يعارضه ويبين المراد ولم يعرفه، مثل من اعتقد أن الذبيح إسحاق لحديث اعتقد ثبوته، أو اعتقد أن الله لا يُرى؛ لقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام:١٠٣]، ولقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ [الشورى:٥١]، كما احتجت عائشة بهاتين الآيتين على انتفاء الرؤية في حق النبي ﷺ وإنما يدلان بطريق العموم.

وكما نقل عن بعض التابعين أن الله لا يرى، وفسروا قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة:٢٢،٢٣]، بأنها تنتظر ثواب ربها، كما نقل عن مجاهد وأبي صالح.

أو من اعتقد أن الميت لا يعذب ببكاء الحي؛ لاعتقاده أن قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر:١٨]، يدل على ذلك؛ وأن ذلك يقدم على رواية الراوي، لأن السمع يغلط، كما اعتقد ذلك طائفة من السلف والخلف.

أو اعتقد أن الميت لا يسمع خطاب الحي؛ لاعتقاده أن قوله: ﴿فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [الروم:٥٢]، يدل على ذلك.

أو اعتقد أن الله لا يعجب كما اعتقد ذلك شريح؛ لاعتقاده أن العجب إنما يكون من جهل السبب، والله منزه عن الجهل.

أو اعتقد أن عليًا أفضل الصحابة؛ لاعتقاده صحة حديث الطير؛ وأن النبي ﷺ قال: «اللهم ائتني بأحب الخلق إليك؛ يأكل معي من هذا الطائر».

أو اعتقد أن من جس للعدو وأعلمهم بغزو النبي ﷺ فهو منافق، كما اعتقد ذلك عمر في حاطب وقال: «دعني أضرب عنق هذا المنافق».

أو اعتقد أن من غضب لبعض المنافقين غضبة فهو منافق، كما اعتقد ذلك أسيد بن حضير في سعد بن عبادة وقال: «إنك منافق تجادل عن المنافقين».

أو اعتقد أن بعض الكلمات أو الآيات أنها ليست من القرآن، لأن ذلك لم يثبت عنده بالنقل الثابت، كما نقل عن غير واحد من السلف أنهم أنكروا ألفاظًا من القرآن، كإنكار بعضهم: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ [الإسراء:٢٣]، وقال: إنما هي «ووصى ربك»، وإنكار بعضهم قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [آل عمران:٨١]، وقال: إنما هو ميثاق بني إسرائيل، وكذلك هي في قراءة عبد الله، وإنكار بعضهم: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الرعد:٣١]، إنما هي: أو لم يتبين الذين آمنوا، وكما أنكر عمر على هشام بن الحكم لما رآه يقرأ سورة الفرقان على غير ما قرأها، وكما أنكر طائفة من السلف على بعض القراء بحروف لم يعرفوها حتى جمعهم عثمان على المصحف الإمام.

وكما أنكر طائفة من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي؛ لاعتقادهم أن معناه أن الله يحب ذلك ويرضاه ويأمر به، وأنكر طائفة من السلف والخلف أن الله يريد المعاصي؛ لكونهم ظنوا أن الإرادة لا تكون إلا بمعنى المشيئة لخلقها وقد علموا أن الله خالق كل شيء؛ وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، والقرآن قد جاء بلفظ الإرادة بهذا المعنى وبهذا المعنى، لكن كل طائفة عرفت أحد المعنيين وأنكرت الآخر.

وكالذي قال لأهله: إذا أنا مت فأحرقوني، ثم ذروني في اليم، فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذابًا لا يعذبه أحدًا من العالمين.

وكما قد ذكره طائفة من السلف في قوله: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد:٥]، وفي قول الحواريين: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [المائدة:١١٢]، وكالصحابة الذين سألوا النبي ﷺ هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فلم يكونوا يعلمون أنهم يرونه، وكثير من الناس لا يعلم ذلك، إما لأنه لم تبلغه الأحاديث، وإما لأنه ظن أنه كذب وغلط»[١].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٣٣ ـ ٣٦).

ويدخل في مفهوم الخطأ عند ابن تيمية جملة الأعذار المشهورة، كالجهل والتأويل ونحوهما، ومما يدل على ذلك أنه كثيرًا ما يستدل على الإعذار بهما بعدد من الشواهد التي ذكرها في كلامه السابق.

ومن تطبيقات ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) لكلامه السابق أنه بعد أن ذكر أن بعض علماء الصوفية، وهو أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي حين نفى صفة العلو عن الله تعالى، وبين أنه معذور بتأويله لتلك الصفة قال: «نعم وقوع الغلط في مثل هذا يوجب ما نقوله دائمًا إن المجتهد في مثل هذا من المؤمنين إن استفرغ وسعه في طلب الحق فإن الله يغفر له خطأه، وإن حصل منه نوع تقصير، فهو ذنب لا يجب أن يبلغ الكفر، وإن كان يطلق القول بأن هذا الكلام كفر، كما أطلق السلف الكفر على من قال ببعض مقالات الجهمية، مثل: القول بخلق القرآن، أو إنكار الرؤية، أو نحو ذلك، مما هو دون إنكار علو الله على الخلق، وأنه فوق العرش، فإن تكفير صاحب هذه المقالة كان عندهم من أظهر الأمور، فإن التكفير المطلق مثل الوعيد المطلق لا يستلزم تكفير الشخص المعين حتى تقوم عليه الحجة التي تكفر تاركها.

كما ثبت في الصحاح عن النبي ﷺ في الرجل الذي قال: إذا أنا مت فأحرقوني ثم اسحقوني ثم ذروني في اليم، فوالله لئن قدر الله علي ليعذبني عذابًا لا يعذبه أحدًا من العالمين، فقال الله له: ما حملك على ما فعلت؟ قال: خشيتك، فغفر له.

فهذا الرجل اعتقد أن الله لا يقدر على جمعه إذا فعل ذلك، أو شك، وأنه لا يبعثه، وكل من هذين الاعتقادين كفر، يكفر من قامت عليه الحجة، لكنه كان يجهل ذلك ولم يبلغه العلم بما يرده عن جهله، وكان عنده إيمان بالله وبأمره ونهيه ووعده ووعيده، فخاف من عقابه، فغفر الله له بخشيته.

فمن أخطأ في بعض مسائل الاعتقاد من أهل الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر والعمل الصالح لم يكن أسوأ حالًا من الرجل فيغفر الله خطأه أو يعذبه إن كان منه تفريط في اتباع الحق على قدر دينه وأما تكفير شخص علم

إيمانه بمجرد الغلط في ذلك فعظيم»[1].

وهذا الكلام من ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) تضمن تطبيقا عمليا على ذلك الحكم، وتضمن أيضًا ذكرًا لدليل شرعي بيّن على ما طبقه[2].

الرد على المخالفين في هذا الحكم:

المخالفون في هذا الحكم صنفان:

الصنف الأول: كثير من المتكلمين، حيث قرروا أن أصول الدين لا يعذر فيها بالجهل والتأويل، وأطلقوا لأجل ذلك القول بأن المخطئ في أصول الدين كافر مطلقًا من غير تفصيل، وكذلك أطلقوا القول بأن منكر المعلوم من الدين بالضرورة كافر من غير تفصيل[3].

وقد استدلوا على قولهم بأدلة متعددة، وجل ما استدلوا به لا علاقة له بحقيقة المسألة، فإن المسألة معقودة لحكم المسلم الذي ثبت له وصف الإسلام وأخطأ في أصل من أصول الدين، وما استدلوا به متعلق بالكفار الأصليين الذين لم يثبت لهم وصف الإسلام من الأصل.

وأما الأدلة التي لها تعلق بمن ثبت له وصف الإسلام، كاستدلالهم بمحاربة الصحابة رضي الله عنهم للخوارج ولمانعي الزكاة، فهي لا تدل على عدم الإعذار والتكفير؛ لأن القتال لم يكن لأجل كفر تلك الطوائف، وإنما لأجل بغيهم وخروجهم عن نظام الشريعة[4].

الصنف الثاني: بعض أتباع مذهب أهل السنة، فقد ذهب بعضهم إلى أن المخالف في مسائل التوحيد لا يعذر بالجهل ولا بالتأويل، ورتبوا على ذلك أن المسلم إذا وقع فيما هو شرك جهلًا منه وتأولًا يكون كافرًا خارجًا عن ملة

---

(١) الاستقامة (١/ ١٦٤ ـ ١٦٥).

(٢) انظر في تفصيل المذهب الصحيح في هذه القضية، وتحرير مذهب ابن تيمية وغيره من العلماء وذكر أدلته: إشكالية الإعذار بالجهل، سلطان العميري (٣٣ ـ ١٦٣)، والأصول والفروع، سعد الشثري (٥٠٦ ـ ٥١٤)، ومنهجية التعامل مع المخالفين، سليمان الماجد (٦٥ ـ ٨٩).

(٣) انظر: البحر المحيط، الزركشي (٦/ ٢٣٩)

(٤) انظر في جمعها ومناقشتها: الأصول والفروع، سعد الشثري(٤٩٨ ـ ٤٠٥).

الإسلام، وذهب بعضهم إلى أن المخالف في المسائل الظاهرة بعمومها لا يعذر بالجهل ولا بالتأويل، ورتبوا على ذلك أن المسلم إذا خالف في مسألة ظاهرة سواء كانت من العقيدة أو غيرها جهلًا منه وتأولًا يكون كافرًا خارجًا عن ملة الإسلام.

وهذا القول خطأ مخالف للنصوص، ولما عليه الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فقد نقل عنهم شواهد متعددة فيها إعذار من وقع في مخالفة أمر ظاهر في الشريعة كشرب الخمر وحكم الزنا[١].

---

(١) انظر في جمع أدلة أصحاب هذا القول ومناقشتها: إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، د. سلطان العميري (١٧٧ ـ ٣٣٤).

الحكم السابع

أن التقليد جائز في جنس المسائل العقدية

والمراد بالتقليد: الاعتماد على قول المؤهل علمًا والمستقيم حالًا في معرفة الحكم الشرعي من غير نظر ولا استدلال[1].

ومعنى هذا الحكم أن التقليد لا يمنع في المسائل العقدية مطلقا، وإنما يمكن أن يكون جائزًا في بعض الأحوال وفي بعض أنواعها، وحتى يكون الكلام أكثر تحريرا، **فإنه يقال: التقليد في مسائل العقيدة على نوعين:**

النوع الأول: التقليد في أصول المسائل العقدية التي تعد جزءًا من أصول الدين، وهذا النوع فيه خلاف طويل بين العلماء[2]، والصحيح أن التقليد في أصول العقائد والإيمان جائز للعوام لا واجب ولا محرم، وقد اختار هذا القول جمع من العلماء.

ويدل على صحة هذا القول عدد من الأدلة، وأهمها صنفان:

الصنف الأول: النصوص الشرعية التي فيها الأمر بسؤال أهل العلم، وهي عامة تشمل أصول الدين وفروعه، بل بعض تلك النصوص كان في سياق إثبات النبوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل:٤٣].

الصنف الثاني: الأخبار الشرعية التي فيها قبول الإيمان ممن أسلم بمجرد النطق بالشهادتين من غير إنكار، فقد كان النبي ﷺ يقبل من الأعراب الذين كانوا يحضرون عنده الإيمان، ولم يصدر منهم استدلال ولا نظر، ولم ينكر عليهم ذلك.

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٦/ ٢٧٠)، وروضة الناظر، ابن قدامة (٢/ ٤٥٠).

(٢) انظر: التقليد في باب العقائد وأحكامه، ناصر الجديع (٤٧ ـ ٨٠)، والأصول والفروع، سعد الشثري (٥٢٧ ـ ٥٦٧).

ويتقوى هذا القول بعدد من الاعتبارات، منها:

الاعتبار الأول: قوة الأدلة الدالة على هذا القول في عمومها وثبوتها، كما سبق بيانه.

الاعتبار الثاني: أنه لا يوجد أدلة ظاهرة تدل على وجوب الاجتهاد ولزومه على كل المسلمين.

الاعتبار الثالث: أن العبرة في الشريعة بالعلم والإيمان لا بطريق ذلك، فالتقليد والاجتهاد والنظر وسائل وليست مقاصد، فهي ليست مقصودة لذاتها وإنما لغيرها وغايتها، فإذا تحصل المرء على غايتها فلا لزوم لها.

وكثير من المسلمين وصلوا إلى اليقين بغير النظر والاجتهاد في الأدلة في كثير من أصول الدين، فلا يوجد داع لإلزامهم بالنظر.

الاعتبار الرابع: أن التقليد طريق يمكن أن يوصل إلى العلم واليقين، فكثير من الناس يكون اعتماده على غيره من العلماء ممن يثق فيهم أقوى من اعتماده على نفسه، وأشد تأثيرًا فيه.

يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «يوجبون ـ أي العلماء ـ اتباع الخبر ولا يوجب أحد تقليد العالم على من أمكنه الاستدلال، وإنما يختلفون في جوازه لأنه يمكنه أن يعلم من حيث علم فهذه جملة.

وأما تفصيلها فنقول: الناس في الاستدلال والتقليد على طرفي نقيض، منهم من يوجب الاستدلال حتى في المسائل الدقيقة: أصولها وفروعها على كل أحد، ومنهم من يحرم الاستدلال في الدقيق على كل أحد، وهذا في الأصول والفروع، وخيار الأمور أوساطها»[(١)].

ويقول: «الذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة، لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويحرمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد، وأن الاجتهاد

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٨).

جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد، فأما القادر على الاجتهاد، فهل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد، إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فإنه حيث عجز سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله، وهو التقليد، كما لو عجز عن الطهارة بالماء»[1].

وفي خصوص مسائل العقيدة يقول ابن تيمية: «أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد حتى على العامة والنساء حتى يوجبوه في المسائل التي تنازع فيها فضلاء الأمة قالوا: لأن العلم بها واجب ولا يحصل العلم إلا بالنظر الخاص

وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق فكيف يكلف العلم بها وأيضًا فالعلم قد يحصل بلا نظر خاص بل بطرق أخر من اضطرار وكشف وتقليد من يعلم أنه مصيب وغير ذلك.

وبإزاء هؤلاء قوم من المحدثة والفقهاء والعامة قد يحرمون النظر فى دقيق العلم والاستدلال والكلام فيه حتى ذوي المعرفة به وأهل الحاجة إليه من أهله ويوجبون التقليد فى هذه المسائل أو الإعراض عن تفصيلها، وهذا ليس بجيد أيضا»[2].

ويقول السفاريني (ت:١١٨٨هـ): «الحق الذي لا محيد عنه، ولا انفكاك لأحد منه صحة إيمان المقلد تقليدًا جازمًا صحيحا، وأن النظر والاستدلال ليسا بواجبين، وأن التقليد الصحيح محصل للعلم والمعرفة، نعم يجب النظر على من لا يحصل له التصديق الجازم أول ما تبلغه الدعوة»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٠٢).

(٣) لوامع الأنوار البيهية (١/ ٧٣٦).

ويقول الشيخ العثيمين (ت:١٤٢١هـ) في ترجيح هذا القول: «اشترط بعضهم لجواز التقليد ألا تكون المسألة من أصول الدين التي يجب اعتقادها، لأن العقائد يجب الجزم فيها والتقليد إنما يفيد الظن فقط، والراجح أن ذلك ليس بشرط؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل:٤٣]. والآية في سياق إثبات الرسالة، وهو من أصول الدين، ولأن العامي لا يتمكن من معرفة الحق بأدلته، فإذا تعذر عليه معرفة الحق بنفسه لم يبق إلا التقليد، لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُواْ وَأَطِيعُواْ وَأَنفِقُواْ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾﴾ [التغابن:١٦]»[1].

النوع الثاني: التقليد في فروع العقيدة، وهذا النوع فيه خلاف بين العلماء، والقول الصحيح الذي عليه جماهير العلماء أن التقليد جائز في فروع العقيدة.

ويدل على صحة هذا القول جميع الأدلة الدالة على التقليد في أصول العقائد، فإنه إذا جاز التقليد فيها، فجوازه في الفروع من باب أولى.

ولا بد من التنبيه على أن مسألة حكم التقليد طويلة الذيل كثيرة التفاريع، وقد أطال العلماء في مناقشتها، وأفردت فيها مصنفات كثيرة، ولا خصوصية لمسائل العقيدة فيها، وكل ما قيل في حكم التقليد في أصول الدين أو فروعه فإنه شامل لمسائل العقيدة، لكونها منقسمة إلى أصول وفروع كما سبق، وبناء عليه، فكل بحث في مسألة التقليد بأنواعه، فهو متعلق بعلم العقيدة.

---

(١) شرح الأصول من علم الأصول (٦٣٧).

الحكم الثامن

يصح الاستدلال بالقياس في مسائل العقيدة في الجملة

ومعنى هذا الحكم أن مسائل العقيدة متنوعة في قبول الاستدلال عليها بالقياس، فبعضها يصح فيها ذلك، وبعضها لا يصح، لهذا قيل: في الجملة، إشعارًا بأنه لا يصح مطلقًا ولا يمنع مطلقا؛ لأن القياس أنواع، ومسائل العقيدة أصناف، فلا بد من التفصيل والتفريق.

فالقياس أنواع، ترجع أصولها إلى نوعين: **الأول**: قياس الطرد، **والثاني**: قياس العكس، ولا بد من الحديث عن كل نوع بخصوصه فيما يتعلق بتطبيقاته العقدية.

النوع الأول: قياس الطرد. وقد عرف بتعريفات كثيرة، حاصلها: أنه إلحاق أمر بأمر في الحكم لمعنى جامع بينهما[1]، والأمر الجامع لا يخلو إما أن يكون على جهة التساوي أو التقارب فهو قياس التمثيل، وإما على جهة التفاضل في المقيس فهو قياس الأولى.

فحاصل قياس التمثيل أنه إلحاق أمر بأمر لكون اتصاف المقيس بالمعنى مساويًا لاتصاف المقاس عليه أو يقاربه.

وحاصل قياس الأولى أنه إلحاق أمر بأمر لكون اتصاف المقيس بالمعنى أولى من اتصاف المقاس عليه.

ومما يدخل في هذا القياس: قياس الشمول، وهو مصطلح منطقي يراد به: قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها قول آخر، ومقتضاه: أنه إلحاق أمر جزئي بأمر كلي لمعنى جامع بينهما، كقولهم: كل حيوان يقبل الموت،

---

(١) انظر: إحكام الأحكام، الآمدي (٣/ ١٦٧).

والإنسان حيوان، فالقول اللازم «النتيجة» أن الإنسان يقبل الموت[1].

وقضية الاستدلال بقياس الطرد في العقيدة فيها إجمال كبير، ودخل الإجمال فيها من ثلاث جهات:

الأولى: من جهة موضع القياس، فمسائل العقيدة أنواع مختلفة وليست نوعًا واحدا، وكل نوع منها له حكم يختص به كما سيأتي ذكره.

والثانية: من جهة نوع القياس، فالقياس منه ما هو قياس أولى ومنه ما هو قياس تمثيل، ونحو ذلك، وكل قياس له شروط تختص به.

والثالثة: أن بعض أئمة السلف قال عبارات فيها إطلاق النفي للقياس في العقيدة، كما في قول الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ): «ليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال»[2]، وقول القاضي أبي يوسف (ت:١٨٢هـ): «ليس التوحيد بالقياس»[3]، فربما لم يدرك بعض الناظرين مرادهم بالقياس المنفي في كلامهم.

وكثير من الدارسين حين يخوض في هذه المسألة ـ أعني استعمال قياس الطرد في العقيدة ـ لا يحرص على الفرز بين الأنواع المختلفة في المسائل ولا في الأقيسة، فلا يكون كلامه فيها محررا بيّنا.

وتحرير القول في الموقف من دخول القياس في مسائل العقيدة يمكن أن ينفذ إليه من أحد طريقين:

الأول: من خلال أقسام المسائل العقدية، فيذكر كل قسم وما يدخل فيه من القياس وما لا يدخل.

والثاني: من خلال أقسام القياس، فيذكر كل قسم وما المسائل العقدية التي يدخل فيها وما المسائل التي لا يدخل فيها، ونحن سنقتصر على الطريق الأول؛ لأن أقسام المسائل العقدية هي المؤثرة في القبول وعدمه.

---

(١) انظر: البصائر النصيرية، الساوي (١٤٠).

(٢) أصول السنة (١٦).

(٣) التوحيد، ابن منده (٣٠٤)

وحتى يكون الكلام في هذه القضية واضحًا بيّنا، فإنه يقال: مسائل العقيدة أنواع، وأصول أقسامها فيما يتعلق بالقياس ثلاثة:

القسم الأول: الإلهيات، والمراد بها المسائل المتعلقة بوجود الله تعالى وكماله وصفاته وأسمائه، وهذا القسم من العقائد لا يصح أن يستعمل فيه قياس التمثيل ولا قياس الشمول، وإنما يستعمل فيه قياس الأولى.

لأن الله تعالى لا يصح أن يكون مماثلا لغيره ولا مساويًا في الصفات ولا في الأفعال، ولا يصح أن يكون هو وغيره سبحانه مشتركين في أمر كلي على جهة التساوي أو التقارب، فالله تعالى أكمل من غيره في كل صفات الكمال، وهو سبحانه أولى بالكمال في صفاته وأفعاله من كل مخلوق، ولهذا صح أن يستعمل في حقه قياس الأولى دون قياس التمثيل أو الشمول.

وهذا ما يدل عليه مجموع كلام أئمة السلف، فإنهم منعوا استعمال القياس في حقه، وتفسيرهم يدل على أنهم يقصدون قياس التمثيل، واستعلموا حججًا عقليا متعددة قائمة على قياس الأولى.

فمن المقالات التي فيها نفي دخول القياس في التوحيد قول القاضي أبي يوسف (ت:١٨٢هـ): «ليس التوحيد بالقياس ألم تسمع إلى قول الله ﷻ في الآيات التي يصف بها نفسه أنه عالم قادر قوي مالك ولم يقل: إني عالم قادر لعلة كذا أقدر، بسبب كذا أعلم، وبهذا المعنى أملك، فلذلك لا يجوز القياس في التوحيد، ولا يعرف إلا بأسمائه، ولا يوصف إلا بصفاته... وليس التوحيد بالقياس؛ لأن القياس يكون في شيء له شبه ومثل، فالله تعالى وتقدس لا شبه له ولا مثل له تبارك الله أحسن الخالقين.

ثم قال: وكيف يدرك التوحيد بالقياس وهو خالق الخلق بخلاف الخلق ليس كمثله شيء تبارك وتعالى»[1].

فقد نفى القاضي أبو يوسف (ت:١٨٢هـ) دخول القياس في التوحيد، ثم فسر كلامه بما يدل على أنه يقصد به نفي القياس في باب صفات الله تعالى.

---

(١) التوحيد، ابن منده (٣/ ٣٠٤ ـ ٣٠٦).

ومن مقالات أئمة السلف التي فيها استعمال قياس الأولى، قول الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ): «ومن الاعتبار في ذلك، لو أن رجلًا كان في يديه قدح من قوارير صاف وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح، فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلًا بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره، وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار. فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق»[1].

وعلق ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) على هذا الكلام بتعليق مفصل، بين فيه أن الإمام أحمد (ت:٢٤١هـ) سلك في كلامه قياس الأولى، واعتمده في الإثبات والحجاج[2].

وقد لخص ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) مذهب أئمة السلف في حكم استعمال القياس في القضايا المتعلقة بالوجود الإلهي، فقال: «العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي أفراده؛ فإن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب؛ لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها.

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلا أو شمولا، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰۚ﴾ [النحل:٦٠]، مثل أن نعلم أن كل كمال ثبت

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (٢٩٣).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١٠٩/٥).

للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالًا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه ـ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والمحدثات والممكنات ـ فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، وأما الأمور العدمية فالممكن بها أحق، ونحو ذلك»[(١)].

ولا بد من التنبيه على أن قياس التمثيل الممنوع استعماله في القضايا المتعلقة بوجود الله وكماله وصفاته له صورتان أساسيتان:

الصورة الأولى: أن يمثل ما يقوم بذات الله بما يقوم بصفات المخلوقين، ويعطيها الأحكام التي تتعلق بصفاتهم، وهذا معنى باطل معلوم البطلان.

الصورة الثانية: أن يستعمل القياس فيما بين صفات الله تعالى وأسمائه، أي: أن نثبت صفة الله تعالى قياسًا على صورة صفة أخرى له، مثل أن نثبت صفة المعرفة قياسًا على صفة العلم أو صفة العقل بناء على صفة الحكمة أو يثبت له اسم قياسًا على ثبوت اسم آخر له، مثل أن يثبت اسم «العلامة» قياسًا على اسم «العليم».

وفي بيان هذا المعنى يقول الخطابي (ت:٣٨٨هـ): «ومن علم هذا الباب ـ باب الأسماء والصفات ـ ومما يدخل في أحكامه ويتعلق به من شرائط: أنه لا يتجاوز فيها التوقيف، ولا يستعمل فيها القياس، فيلحق بالشيء نظيره في ظاهر وضع اللغة ومتعارض الكلام، فالجواد لا يجوز أن يقاس عليه

(١) مجموع الفتاوى (٣/٢٩٧)، ولا بد من التنبيه على أن ابن تيمية في هذا الكلام لا يقرر أنه يجوز استعمال قياس التمثيل الذي أنكره أئمة السلف، ومقصوده بالتمثيل في كلامه قياس المعين على المعين، فهذا النوع يسمى تمثيلا عند المناطقة، وقد يكون من باب الأولى وقد يكون من باب المساواة.

السخي، وإن كانا متقاربين في ظاهر الكلام، وذلك أن السخي لم يرد به التوقيف، كما ورد بالجواد، والقوي لا يقاس عليه الجلد، وإن كانا يتقاربان في نعوت الآدميين، لأن باب التجلد يدخله التكلف والاجتهاد، ولا يقاس على القادر المطيق، ولا المستطيع»[(١)].

وهذا المعنى يقرره عدد من علماء الأشاعرة، وفي بيانه يقول الجويني: «لا يسوغ القياس في إثبات أسماء الرب ﷻ؛ إذ لو ساغ ذلك لساغ مثله في الجسد»[(٢)]، يعني: يجوز تسمية الله جسدًا قياس على إثبات النفس له.

فإن قيل: يشكل على النوع الثاني عدد من القواعد والأصول المقررة عند أهل السنة، ومن تلك القواعد: أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وأن القول في الصفات كالقول في الذات، وهذان الأصلان قائمان على معنى القياس[(٣)].

قيل: هذا ليس مشكلا؛ لأن ما ذكر من الأصول لا يدخل في باب قياس التمثيل، فليس فيها أصل ثابت ينقل حكمه إلى فرع لاشتراكهما في المعنى، وليس فيها إنشاء حكم جديد في الفرع، وإنما في تأكيد حكم شرعي ثابت في النصوص وكشفه.

فأهل السنة والجماعة لا يعتمدون على ذينك الأصلين في إثبات صفات لله تعالى لم تثبت في الكتاب والسنة، وإنما يعتمدون عليها في بيان ثبوت الحكم الشرعي وإبطال قول المنحرفين، فهي مقاربة في الحكم لمن قال في الرد على من أتى بأحكام جديدة في صلاة العصر: الكلام في صلاة العصر كالكلام في صلاة الظهر، فهذا القول لا يدخل في قياس التمثيل، وإنما هو تأكيد لعدم الاختلاف بين الأمور الثابتة أصالة بالنصوص الشرعية.

القسم الثاني: الغيبيات، والمراد بها الأخبار التي أخبر الله تعالى بها

---

(١) شأن الدعاء (١١١)، وانظر: تفسير السمعاني (٢/ ٢٣٥).

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (٦٢).

(٣) انظر: الأصول والفروع، سعد الشثري (٣٧٠).

عن الأمور الماضية أو الأمور المستقبلية، ويدخل فيها كل ما لا يدخل في إدراك الحس من العوالم الغيبية، كعالم الجن والملائكة، ويدخل فيها كل ما يقع بعد الموت وما يقع في اليوم الآخر.

وهذا النوع من العقائد لا يصح أن يدخل فيه أي نوع من أنواع القياس؛ **والقياس الممنوع في الغيبيات يشمل صورتين أساسيتين:**

الصورة الأولى: قياس الغيبيات على الأمور المشاهدة، كقياس أحوال الميزان يوم القيامة على أحوال الميزان المعهود في الدنيا، وقياس أحوال الصحف يوم القيامة على الصحف المعهودة في الدنيا، وكذلك قياس أحوال القبر على ما هو معروف في الحياة الدنيوية.

الصورة الثانية: قياس الغيبيات بعضها على بعض، كقياس الحوض على الكوثر مثلا، أو قياس عالم الملائكة على عالم الجن، وغير ذلك.

ومنع القياس في الأمور الغيبية العقدية يقوم على عدد من القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس، وأهمها قاعدتان:

القاعدة الأولى: أنه لا قياس فيما سبيله النقل، ومعنى هذه القاعدة أن الأمور الخبرية التي تعتمد على النقل المحض لا يصح إعمال القياس فيها إثباتا أو نفيا، وإنما يعتمد فيها على النقل المجرد، وفي ذكر هذه القاعدة وبعض أمثلتها يقول الشيرازي (ت:٤٧٦هـ): «ما طريقه الرواية والسماع، كقران النبي ﷺ وإفراده، ودخوله إلى مكة صلحا أو عنوة، فهذا كله لا مجال للقياس فيه»(١).

وكذلك الحال في الأمور الغيبية العقدية، فإنها أمور خبرية لا سبيل إلى إثباتها أو نفيها إلا بالخبر المجرد، ولا يصح إعمال القياس فيها.

القاعدة الثانية: أنه لا قياس فيما لا يعلم حقيقته وحكمته، ومعنى هذه القاعدة: أن القياس لا يصح أن يقوم إلا على معرفة المعنى المشترك بين الأصل والفرع، فإذا لم يكن الأصل معلوم المعنى ولا معقوله فإنه لا يصح القياس عليه.

---

(١) اللمع في أصول الفقه (٩٨)، وانظر: قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، صفوان داوودي(٢/ ٧٧٢).

وفي بيان هذه القاعدة وبعض تطبيقاتها يقول الطوفي (ت:٧١٦هـ) في أثناء شرحه لشروط القياس: «أن يكون الأصل معقول المعنى، إذ لا تعدية بدون المعقولية، أي: ما لا يعقل معناه لا يمكن القياس فيه؛ لأن القياس تعدية حكم المنصوص عليه إلى غيره، وما لا يعقل لا يمكن تعديه، كأوقات الصلوات وعدد الركعات»[١].

وكذلك الحال في الأمور العقدية الغيبية، فإن النصوص لم تأت بذكر عللها وحكمها في الجملة، وإنما أتت بذكر وجودها، فهي داخلة فيما لا يعقل معناه من التكاليف، فلا يدخل فيها القياس.

وبهذا التأصيل يعلم بأن عدم دخول القياس في الأمور الغيبية العقدية ليس راجعًا إلى أنها عقدية، وإنما هو راجع إلى أمور أخرى ليست خاصة بكونها عقدية، كما سبق بيانه.

فإن قيل: يشكل على هذا التقرير أنه جاء في القرآن والسنة استعمال القياس في عدد من قضايا اليوم الآخر، وهي أمور غيبية، ومنها البراهين التي ذكرت في القرآن على البعث، كالاستدلال بالخلق الأول، والاستدلال بإحياء الأرض بعد موتها، والاستدلال بإحياء الموتى في الدنيا، وغيرها من البراهين، وكذلك استدلال النبي ﷺ على إثبات أن الكافر يمشي على وجهه يوم القيامة بأن الذي أمشاه على رجليه قادر أن يمشيه على وجهه، وغيرها من أنواع القياس.

قيل: ذلك غير مشكل؛ لأن تلك الاستدلالات جاءت لإثبات قدرة الله تعالى، فهي داخلة في الاستدلال بقياس الأولى على الصفات الإلهية، ونحن لا ننكر ذلك، بل نقرره كما سبق بيانه.

فليس في تلك الاستدلالات استعمال للقياس ونقل الحكم من أمر غيبي إلى أمر غيبي آخر لمعنى جامع بينهما، أو نقل حكم أمر مشاهد إلى أمر غيبي، وإنما فيها إثبات إمكان وقوعها لكونها متعلقة بقدرة الله تعالى، وإثبات أن وقوعها ليس ممتنعًا بقياس الأولى.

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٧٥)، وانظر: قواعد أصول الفقه وتطبيقاتها، صفوان داوودي (٢/ ٨٠١).

القسم الثالث: الأمور التشريعية، والمراد بها المسائل العقدية التي فيها تكليف بالعمل فعلًا أو تركا، ويدخل في هذا النوع مسائل توحيد العبادة والشرك وغيرها من الأمور المتعلقة بأفراد العبادة، كالاستغاثة والذبح والتوسل والطواف وغيرها، فإن هذه الأمور ليست قضايا خبرية، وإنما هي أمور طلبية، يتعلق بها الأمر والنهي.

وهذا النوع من العقائد لا يختلف عن سائر الأمور التكليفية الأخرى التي يتعلق بها الأمر والنهي، فيصح أن يدخل فيها القياس بشروطه وضوابطه المقررة في أصول الفقه.

والقول بدخول القياس في هذا النوع من العقائد ـ أعني: ما يتعلق بها التكليف العملي ـ يقوم على أصول متعددة، حاصلها أصلان:

الأصل الأول: أن مسائل العقيدة ليست كلها خبرية، وهذا معنى معلوم بالضرورة، لا يحتاج إلى إثبات ولا استدلال.

الأصل الثاني: أن المسائل العقدية الطلبية ليست كلها مجهولة المعنى، والمراد بهذا الأصل أن ما كلفنا الله تعالى به من التعبدات المتعلقة بالتوحيد العملي والأقوال والأفعال المتعلقة بأركان الإيمان الستة ونحوها ليست كلها أمور تعبدية لا نعرف لها معنى، وإنما قدر كبير منها له معنى معلوم، فما عرف معناه يمكن أن يقاس عليه غيره، فيحكم على ما اشترك معه في المعنى بأنه مشروع أو ممنوع.

وفي بيان عموم القياس لكل المسائل العقلية والشرعية معلومة المعنى، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «القياس يستدل به في العقليات كما يستدل به في الشرعيات، فإنه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم الحكم كان هذا دليلًا في جميع العلوم، وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر كان هذا دليلًا في جميع العلوم، وحيث لا يستدل بالقياس التمثيلي لا يستدل بالقياس الشمولي»[(١)].

---

(١) الرد على المنطقيين (١١٣).

ويقول ابن القيم (ت:٧٥١هـ) في بيان عموم القياس في مسائل الشريعة، وأن اعتماده من أصول الشريعة الكلية الشاملة لكل الأحكام: «القياس لفظ مجمل، يدخل فيه القياس الصحيح والفاسد، والصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، فالأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ، فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط، وكذلك القياس بإلغاء الفارق، وهو أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع، فمثل هذا القياس أيضًا لا تأتي الشريعة بخلافه، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأحكام بحكم يفارق به نظائره، فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر، وليس من شرط القياس الصحيح أن يعلم صحته كل أحد»(١).

والمسائل العقدية التي للقياس التمثيلي فيها آثار متعددة في القديم والحديث، ومن أكثر ما يظهر أثر القياس في النوازل العقدية، وهي القضايا الحادثة التي تتطلب حكمًا خاصا، ومن الأمثلة على المسائل العقدية التي يمكن أن يطبق فيها القياس:

المثال الأول: الحكم على اتخاذ الأسباب التي لم تثبت شرعًا ولا قدرًا بالشرك قياسًا على الحكم على اتخاذ الأصنام بالشرك، وفي بيان هذا القياس يقول الشيخ محمد العثيمين تعليقًا على استدلال الشيخ محمد بن عبد الوهاب بقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ﴾ [الزمر:٣٨]، على تحريم التمائم: «الشاهد من هذه الآية: أن هذه الأصنام لا تنفع أصحابها لا بجلب نفع ولا بدفع ضر؛ فليست أسبابًا لذلك،

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ٢٩٠)، وانظر تقرير هذا المعنى بعبارات مقاربة لكلام ابن القيم: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/ ٥٠٥).

فيقاس عليها كل ما ليس بسبب شرعي أو قدري؛ فيعتبر اتخاذه سببا: إشراكا بالله. وهذا يدل على حذق المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ وقوة استنباطه، وإلا فالآية بلا شك في الشرك الأكبر الذي تعبد فيه الأصنام، ولكن القياس واضح جدا؛ لأن هذه الأصنام ليست أسبابًا تنفع، فيقاس عليها كل ما ليس بسبب، فيعتبر إشراكا بالله»[(١)].

المثال الثاني: التبرك بالصالحين، فمن المعلوم أن هذه المسألة من المسائل الخلافية، ومن قال بجواز التبرك بالصالحين اعتمد على قياس جواز التبرك بالنبي ﷺ، وقياسه قائم على أن علة الجواز راجعة إلى الصلاح، فلما تحقق الصلاح في غيره صح التبرك به[(٢)].

وليس المقصود هنا تقرير القول الراجح في هذه المسألة، وإنما بيان أن المختلفين فيها لم ينكروا دخول أصل القياس فيها، ومن أنكر هذا القول لم يقم إنكاره على أن المجيز اعتمد على القياس في مسائل العقيدة في الاستدلال، وإنما أقامه على أمر آخر، وهو ظنه أن إباحة التبرك بالنبي ﷺ راجعة إلى الصلاح، والحقيقة أن الأمر ليس ذلك، فالعلة ليست الصلاح وإنما النبوة ذاتها، وهي ليست محققة في غيره قطعا، ولهذا كان التبرك من خصائص النبي ﷺ.

المثال الثالث: الموقف من سوار المعصم، وهو سوار يوضع في اليد لأجل العلاج، وقد اختلفت أنظار المعاصرين فيه على قولين: منهم من أباحه ومنهم من منع منه، وبعض من منع منه أقام موقفه على القياس، وصورته أن هذا السوار يشبه التمائم التي كان أهل الجاهلية يعلقونها على أيديهم طلبًا للعلاج، وهي أمور وهمية لا حقيقة لها، وبعضهم جعله من باب الاستدلال بالعموم لا بالقياس[(٣)].

---

(١) القول المفيد (١٦٨).

(٢) انظر: التبرك أنواعه وأحكامه، نصر الجديع (٢٦١ ـ ٢٦٨).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (١/٢٠٧).

ومن أباحه عارض هذا القياس من جهة أن السوار لا تنطبق فيه علة المنع من التمائم، فليس هو أمرًا وهميا، وإنما فيه أشعة مغناطيسية لها أثر في الدواء والعلاج.

فلم يقع بين الفريقين اختلاف في إباحة القياس في هذه المسألة، وإنما وقع الخلاف بينهم في انطباق شروط القياس فيها.

المثال الرابع: الموقف من عرائس البنات الحديثة، وقد اختلف فيها العلماء، فمنهم من منعها؛ لأن فيها مضاهاة لخلق الله، ومنهم من أباحها قياسًا على الألعاب التي كانت تلعب بها عائشة رضي الله عنها، ومنهم من توقف فيها[(١)].

المثال الخامس: وضع الرياحين والورد على القبور وحولها، وقد اختلف العلماء في هذه المسألة، فذهب الجمهور إلى أنه لا يصح فعل ذلك؛ لأن ما فعله النبي ﷺ لا يعلم معناه، وهو خاص به، ومنهم من ذهب إلى إباحة فعل ذلك؛ قياسًا على وضع النبي ﷺ للجريد على القبرين، بحجة أن ذلك الوضع معلوم المعنى، وهو أن العذاب يخفف عن المقبور ببركة تسبيح الشجر[(٢)].

المثال السادس: التكفير بوضع العقود التجارية للمحرمات الظاهرة، ومعنى هذا أن يقوم مسلم بوضع عقد يتضمن إباحة فعل أمر محرم في الشريعة، كوضع بعض الحكومات المعاصرة تصريحًا لبيع الخمور وغيرها في بلدان المسلمين، فهذه المسألة من القضايا التي اختلف فيها المعاصرون، فذهب بعضهم إلى أن هذا الفعل يعد استحلالا موجبًا للكفر، ومما استندوا إليه القياس على حال الرجل الذي نكح امرأة أبيه وأمر النبي ﷺ بقتله ردة، ومنهم من ذهب إلى أنه ليس استحلالا، ونازع في أن الرجل الذي أمر

---

(١) انظر: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، محمد واصل (٢٥٥ ـ ٢٦١)، وفي الكتاب عدد من المسائل التي اعتُمِدَ فيها على القياس.

(٢) انظر: تحفة المحتاج شرح المنهاج، الهيتمي (٣/ ١٩٧)، ومعونة أولي النهى شرح المنتهى، ابن النجار (٣/ ١٣٨).

النبي ﷺ بقتله ردة لم يحكم عليه بأنه مستحل بمجرد فعله، وإنما لأجل أمر آخر.

المثال السابع: الحلف بالنبي ﷺ، وهذه المسألة اختلف العلماء فيها، فذهب الجمهور إلى عدم جواز ذلك، اعتمادا على عموم النص الشرعي المانع من الحلف بالمخلوق، وذهب بعض الحنابلة إلى إباحة الحلف بالنبي ﷺ خاصة؛ قياسًا على الحلف بالله، بحجة أن الإيمان بنبوة النبي ﷺ أحد شرطي الشهادة، فالحلف به موجب للكفارة، كالحلف باسم الله تعالى(١).

وطرد ابن عقيل الحنبلي (ت:٥١٣هـ) هذا الحكم في كل الأنبياء، فقال بإباحة الحلف بكل نبي؛ قياسًا على إباحة الحلف بالنبي ﷺ؛ لأنه إنما جاز الحلف به لكونه نبيا(٢).

وظهر بهذا البناء والتأصيل أن مسائل العقيدة ليس لها حكم واحد في استعمال القياس، وإنما هي على أنواع مختلفة، فبعضها لا يدخل فيه إلا قياس الأولى، وهي المسائل العقدية المتعلقة بالوجود الإلهي، وبعضها لا يدخل فيه أي نوع من القياس، وهي المسائل العقدية الخبرية، وبعضها يدخل فيها قياس التمثيل وقياس الأولى، وهي المسائل العقدية العملية معلومة المعنى.

النوع الثاني: **قياس العكس**، وقد عرف هذا النوع بعدد من التعريفات، منها: أنه إثبات نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم(٣).

ومثاله: أن يقال: إذا كان الطالب المجتهد ينجح في دراسته، فالطالب المفرط لا ينجح في دراسته.

فهذا قياس مكون من أصل وفرع وعلة ونقيضها: فالأصل: أن الطالب المجتهد ينجح في دراسته، والعلة: الاجتهاد، والفرع: الطالب المفرط لا

---

(١) انظر: المغني، ابن قدامة (١٣/ ٤٧٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٧/ ٣٤٩).

(٣) انظر: المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري (٢/ ٦٩٩)، والتمهيد، أبو الخطاب (٣/ ٣٦٠)، وأصول الفقه، ابن مفلح (٣/ ٧١٦).

ينجح، ووجه القياس: أنا أثبتنا نقيض حكم الأصل في الفرع، لكونه اتصف بنقيض العلة التي في الأصل، وهو التفريط.

ومثاله في السنة قول النبي ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»[(١)].

وصورة هذا القياس: إذا كان وطء الأجنبية يوجب الإثم، فوطء الزوجة لا يوجبه.

ووجه القياس: أن النبي ﷺ جعل وطء الأجنبية أصلا، والعلة في تحريمه كونه فرجًا حراما، وجعل وطء الزوجة فرعا، فأثبت في الفرع عكس حكم الأصل، وهو الإباحة لأنه اتصف بنقيض علة الأصل، فبما أن وطء الزوجة اتصف بوصف مناقض لوطء الأجنبية، ووطء الأجنبية محرم، فإن وطء الزوجة سيكون مباحًا مشروعًا لا محالة.

وقد اختلف الأصوليون في هذا النوع كثيرا، هل يدخل في حقيقة القياس أم لا؟ فمنهم من ذهب إلى أنه قياس حقيقة، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يدخل في حقيقة القياس وإنما يطلق عليه مجازا[(٢)].

ومن الأمثلة العقدية على هذا القياس: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]، ووجه القياس في هذه الآية: إذا كان وجود الآلهة المتعددة يفسد الكون، فوجود الإله الواحد يصلحه ولا يفسده.

ومكونات هذا القياس: الأصل: وجود آلهة في الكون، والعلة: فساد الكون، والفرع: ضرورة وجود الإله الواحد، وذلك لأن هذا الفرع تعلق به نقيض علة الأصل، وهو عدم وجود الفساد في الكون.

ومن الأمثلة العقدية على قياس العكس: قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٠٠٦).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٧/ ٣١٢٦).

يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: ٧٥، ٧٦].

وفي بيان وجه القياس في هاتين الآيتين يقول ابن القيم (ت: ٧٥١هـ): «هذان مثلان متضمنان قياسين من قياس العكس، وهو نفي الحكم لنفي علته وموجبه، فإن القياس نوعان: قياس طرد، يقتضي إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه. وقياس عكس، يقتضي نفي الحكم عن الفرع لنفي علة الحكم فيه»[1].

وصورة قياس العكس في المثل الأول: أنه إذا كان الله قادرًا على كل شيء فهو المستحق للعبادة، فما كان عاجزًا غير قادر فهو لا يستحق العبادة.

ومكونات القياس: الأصل: أن الله مستحق للعبادة، والعلة: أنه قادر على كل شيء، والفرع: أن الأصنام غير مستحقة للعبادة، وذلك لأنها متصفة بنقيض علة الأصل، فهي ليست متصفة بالقدرة على كل شيء، والنتيجة الضرورية لهذا القياس: أنه لا يصح أن تساوى بالله تعالى.

وصورة قياس العكس في المثل الثاني: أنه إذا كان الله يأمر بالعدل والإحسان وفضائل الأمور، فهو المستحق للعبادة، فما كان عاجزًا عن الأمر بالعدل والإحسان فهو ليس مستحقًا للعبادة.

ومكونات القياس: الأصل: أن الله مستحق للعبادة، والعلة: لأنه يأمر بالعدل والإحسان، وهذه العلة تتضمن جميع معاني الكمال، والفرع: أن الأصنام لا تستحق العبادة، وذلك لأنها تتصف بنقيض علة الأصل، فهي لا تأمر بالعدل ولا بالإحسان، وإنما هي عاجزة معتمدة على غيرها.

وقد استعمل ابن مسعود (ت: ٣٢هـ) رضي الله عنه قياس العكس في مسائل العقيدة، فإنه ثبت عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات يشرك بالله شيئًا دخل النار. وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة»[2]، وفي

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ١٢٣)، وقد توسع ابن القيم في بيان ما تضمنه المثلان من معاني التوحيد.

(٢) أخرجه البخاري، رقم (١٢٣٨)، ومسلم، رقم (١٥٠).

بعض أصول مسلم أنه عكس الجملتين، واختلف العلماء في الجمع بين الروايات المنقولة عن ابن مسعود على أقوال[1].

وسواء كانت الجملة الأولى هي الجملة المرفوعة أو الجملة الثانية أو كلتاهما، فليس في ذلك ما يناقض الاستدلال بكلام ابن مسعود (ت: ٣٢هـ) على مشروعية قياس العكس في العقيدة؛ لأنه صرح باستعماله بنفسه.

وقد أشار بعض العلماء إلى أن ما نقل عن ابن مسعود (ت: ٣٢هـ) يعد إجماعًا من الصحابة، يقول البرماوي (ت: ٨٣١هـ) بعد أن نقل الاختلاف في الرواية عن ابن مسعود: «وكل منهما يحصل به المقصود، ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة عليه»[2].

ومن أمثلة قياس العكس استدلال الإمام الشافعي وغيره على إثبات رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة بالآيات التي فيها أن الكفار لا يرون، بحجة أنهم إذا كانوا يرونه فالمؤمنون تتحقق لهم الرؤية.

وثبوت قياس العكس في مسائل العقيدة يدل على ثبوت قياس الطرد، وقد أشار ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) إلى هذا المعنى بقوله: «كل موضع يقاس فيه قياس العكس فإنه يمكن أن يصاغ القياس صوغ قياس الطرد؛ لكن لا يصرح بالحكم؛ بل يذكر ما يدل عليه، وهو التسوية بين المحلين: محل الحكم المطلوب إثباته، ومحل آخر كسائر الأصول»[3].

ومن حجج من ذهب إلى حجية قياس العكس أنه لا يختلف في المعنى عن قياس الطرد، وإنما الاختلاف بينهما في ترتيب الاحتجاج، يقول البرماوي (ت: ٨٣١): «الدليل عليه أن الاستدلال بالعكس استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس، وإذا صح القياس في الطرد، وهو غير مدلول على صحته، فلأن يصح الاستدلال بالعكس ـ وهو قياس مدلول على صحته ـ أولى»[4].

---

(١) شرح صحيح مسلم، النووي (٢/ ٩٦ ـ ٩٧).

(٢) الفوائد السنية في شرح الألفية (١/ ٤٧٦).

(٣) المستدرك على الفتاوى (٢/ ٢٢٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٦٠).

(٤) الفوائد السنية في شرح الألفية (١/ ٤٧٥).

المخالفون في إعمال القياس في مسائل العقيدة:

نتيجة للإجمال والتنوع المتحقق في مسألة القياس في مسائل الاعتقاد كما سبق بيانه، وقع عدد من الناظرين في هذه المسألة في أخطاء متعددة، وبعض الواقعين في تلك الأخطاء من أتباع المدرسة الكلامية وبعضهم من أتباع مدرسة أهل السنة.

الصنف الأول: أتباع المدرسة الكلامية، فلم تنضبط لهم مقالة بينة ظاهرة في هذه القضية، ولم يعطوا هذه القضية مساحة واسعة من البحث، وأكثر ما يرد الحديث فيها عندهم في قضية استعمال القياس في المباحث الإلهية، فإن عموم المتكلمين يبحثون هذه المسألة ضمن مسألة قياس الغائب على الشاهد، ويقصدون بالغائب ما غاب عن الحس، ويدخل فيها ما يتعلق بالله تعالى، وبالشاهد ما هو محسوس ومعلوم من حال الناس، وقد اختلفت مواقف المتكلمين في الموقف من هذا القياس كثيرا.

فاستعمله المشبهة في إثبات صحة قولهم، فذهبوا إلى أن الله تعالى جسم اعتمادا على أن كل موجود في الشاهد كذلك.

وأما المعتزلة فإنهم أخذوا به في أفعال الله، فقاسوا أفعاله تعالى على أفعال العباد، فأوجبوا على الله أمورا، وحرموا عليه أمورًا قياسًا على أحوال العباد، وأما الأسماء والصفات، فلم يأخذوا بها إلا في بعض الأحكام.

أما الأشاعرة، فإن مواقفهم مختلفة من قياس الغائب على الشاهد، فبعضهم رفضه وضعفه، وبعضهم قبله وأخذ به، ومن أخذ به لم يطرد فيه، وإنما طبقه في بعض المواضع ولم يطبقه فيما هو مثلها، وبعضهم اختلفت مواقفه منه، مرة يقبله ومرة يرفضه[١].

ومجمل الأغلاط التي وقع فيها المتكلمون في التعامل مع قياس الغائب على الشاهد، يرجع أهمها إلى غلطين:

---

(١) انظر في تلخيص موقف المتكلمين من قياس الغائب على الشاهد، وجمع قدر من مقالاتهم: موقف ابن رشد من الأشاعرة، ماهر الشبل (٢٤٣ ـ ٢٥١).

الغلط الأول: أن المانعين منه أقاموا قولهم على مقدمتين خاطئتين، هما: **الأولى**: أن مسائل العقيدة يشترط فيها اليقين، **الثانية**: أن القياس لا يوصل إلى اليقين.

وكلا المقدمتين خطأ، وقد سبق بيان ما فيهما من خلل في أثناء البحث.

الغلط الثاني: أن المصححين له لم يميزوا بين الأنواع المختلفة المندرجة ضمن قياس الغائب على الشاهد، ولم يحرروا الضوابط التي تضمن استعماله بطريقة صحيحة، فمن المعلوم أن معنى هذا القياس يشمل صورًا مختلفة في حقائقها، بعضها صحيح، وبعضها خطأ، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقًا وتارة باطلًا وهذا متفق عليه بين العقلاء فإنهم متفقون على أن الإنسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلا لما أحسه إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شهده»(١).

ثم بين أن قياس الغائب ـ المولى ﷻ ـ على الشاهد ـ المخلوق ـ لا يكون صحيحًا إلا في حالة واحدة فقط، وهي حالة قياس الأولى، كما سبق بيانه في أول المبحث.

ونتيجة لعدم ضبط المتكلمين لقيود قياس الغائب على الشاهد وقعوا في الاضطراب والتناقض، يقول ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): «المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون كل منهم يستعمله فيما يثبته وينكره فيما ينفيه وإن ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله من ذلك وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم بل صار قبوله ورده هو بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي»(٢).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٢٧)، وانظر (٤/ ٦١٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٥).

الصنف الثاني: بعض أتباع المذهب السلفي، فقد نقل ابن تيمية عن بعض أهل الحديث أنه أنكر الاستدلال العقلي والقياس في أصول الدين، وبين أثر ذلك، فقال: «ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنه لا يتكلم في أصول الدين أو لا يتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي قط، وأن ذلك بدعة، وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا مما أطمع الأولين ـ المتكلمين ـ فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله، إما عجزا أو جهلا، وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين، وقال لهم الأولون: ردكم أيضًا علينا بدعة، فإن السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتم، وصار أولئك يقولون عن هؤلاء إنهم ينكرون العقليات، وأنهم لا يقولون بالمعقول، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصابئين والمجوس وغيرهم من الفلاسفة الروم والهند والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولًا يقيسون فيه الحق تارة والباطل أخرى، وحصل من هؤلاء تفريط وعدوان أوجب تفرقًا واختلافًا بين الأمة»[1].

وكذلك قرر عدد من المعاصرين بأن قياس التمثيل لا يقبل مطلقًا في المسائل العقدية، وأنه لا يقبل فيها إلا قياس الأولى فقط، واعتمدوا على مقالات بعض أئمة السلف التي صرحوا فيها بأن السنة لا قياس فيها، وقرروا بأن العقيدة توقيفية، لا مجال للزيادة فيها أبدا، ومدارها على ما جاء عن الله ورسوله، وما خالف ما جاء عن الله ورسوله فإنه باطل وضلال، فلا يدخلها القياس، لأن القياس إنما هو في مسائل الفقه، هي التي يدخلها القياس، وهي أحكام الحلال والحرام، أما مسائل العقيدة فليس فيها قياس، وإنما هي تسليم وانقياد لما جاء عن الله ورسوله من غير تدخل[2].

وهذا التقرير غير صحيح، ويتبين ما فيه من خطأ بالأمور التالية:

الأمر الأول: أنه قائم على مقدمة غير صحيحة، وهي فرض التناقض بين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٥/ ٨٢).

(٢) تقرير هذا المعنى منتشر في كلام عدد من المعاصرين.

التوقيف وبين القياس، والصحيح من أقوال العلماء أن القياس لا يناقض التوقيف، وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن القياس حجة في الشرعيات على اختلاف بينهم في التفاصيل[1].

فالشريعة كلها توقيفية، وقياسات الفقهاء كثير منها متعلق بتلك الأبواب، فقد قسم العلماء الشريعة إلى قسمين: الأول: معلوم المعنى، والثاني: غير معلوم المعنى، وأعملوا القياس في القسم الأول دون الثاني، ولم يقل أحد منهم: إن تلك توقيفية فلا يدخل القياس فيها، بل تقريراتهم وتطبيقاتهم تدل على دخول القياس في الأبواب التوقيفية، فهم يقيسون في شروط العبادات وأركانها وواجباتها ومفسداتها، وهي أمور توقيفية من حيث الأصل، ولو كان التوقيف يناقض القياس لما أعملوه في هذه الأمور.

وقد يطلق بعض الفقهاء القول بأنه لا قياس في العبادات، ولكنه لا يقصد منع القياس في الأبواب التوقيفية، وإنما يقصد في الغالب العبادات غير معلومة المعنى أو يقصد إنشاء عبادة جديدة مستقلة في نفسها، كمن يقيس وقت الضحى على العصر فيشرع عادة رباعية في هذا الوقت.

فالقول الصحيح أن القياس يدخل في العبادات معلومة المعنى من جهة ما يتعلق بها من أحكام، يقول عيسى منون الأزهري (ت:١٣٧٦هـ) بعد أن نقل الخلاف في حكم القياس في أصول العبادات: «يؤخذ من مجموع ما سبق ومن الدليل الذي أقامه المانع أن الممنوع إما إثبات عبادة زائدة عن العبادات الواردة في تلك الأصول، أو إثبات كيفية خاصة لتلك العبادات دون ما يعرض لتلك العبادات من الصحة والفساد والفرضية والنقلية وغير ذلك من الشروط والموانع والأسباب»[2].

الأمر الثاني: أما مقالات أئمة السلف التي أطلقوا فيها أن السنة لا قياس فيها، فهم لا يقصدون منع القياس مطلقا، إنما يقصدون نوعًا مخصوصًا

(١) انظر: التحرير شرح التحبير، المرداوي (٧/٣٥١٣).

(٢) نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (١٤٠ ـ ١٤١).

من القياس، وهو القياس العقلي المجرد الذي تعارض به النصوص، وأما القياس المقيد بالضوابط الشرعية المعتبرة فهو ليس مقصودًا لهم[1].

وقد اختلف المعاصرون في تحديد معنى تلك المقالات، فذهب بعضهم إلى أن مرادهم بالسنة ما يقابل القرآن، وهي ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير[2].

ومنهم من فهم أن المراد بالقياس: القياس العقلي غير المستند إلى شيء من النصوص، يقول الشيخ عبد العزيز الراجحي في شرح كلام الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ): «ليس في السنة قياس»: «ليس في السنة قياس: تقيس شيئًا على شيء. أما القياس الشرعي القياس الذي هو مستند إلى النصوص فهذا ليس من الأقيسة العقلية، المراد هنا ما يسمى بالقياس العقلي، أما القياس الشرعي كأن تقيس مثلا: جاء الشرع بتحريم الربا مثلًا في البر، فيأتي الفقيه ويقيس عليه الرز، فيقول الأرز كالبر في جوانب الربا في كل منهما بجامع الطعم، أو بجامع الادخار أو بجامع الكيل والوزن، هذا قياس شرعي، لكن «ليس في السنة قياس»، يعني قياس عقلي، السنة ليس فيها قياس، لا يقاس فيها بالعقول»[3] ثم نقل كلام البربهاري، على أنه مماثل لكلام الإمام أحمد في المعنى.

---

(١) تنبيه: رويت عن الإمام أحمد مقالات فيها إنكار القياس في كل الشرعيات، وقد اختلف علماء الحنابلة في الموقف منها. انظر: التحبير شرح التحرير، المرداوي (٧/ ٣٤٨٠).

(٢) شرح أصول السنة للإمام أحمد، عبد الله الجبرين، وهو منشور على الشبكة.

(٣) شرح أصول السنة للإمام أحمد (٢٦).

الحكم التاسع

النسخ يدخل في مسائل العقيدة في الجملة

والمراد بالنسخ: رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه[1].

ومعنى هذا الحكم أن مسائل العقيدة ليست كلها ممتنعة على النسخ، وإنما هي أنواع، بعضها يقبل دخول النسخ فيه وبعضها لا يقبل ذلك، **وتحرير القول في هذه المسألة لا بد فيه من التفصيل، فيقال: مسائل العقيدة بالنسبة لقبول النسخ على قسمين:**

القسم الأول: مسائل لا تقبل النسخ، وهي صنفان: **الصنف الأول**: المسائل الخبرية، فكل مسألة خبرية محضة عقدية لا يتعلق بها حكم عملي لا يمكن دخول النسخ فيها؛ لأن دخول النسخ في الخبر يحوله إلى كذب، يقول أبو يعلى (ت:٤٥٨هـ) في بيان ضابط دخول النسخ في الأخبار، وذكر قدر من الأمثلة المبينة للحكم: «الخبر إن كان لا يصح أن يقع إلا على الوجه المخبر به[2]، فلا يصح نسخه، كالخبر عن الله تعالى بأنه واحد ذو صفات، والخبر بموسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء أنهم كانوا أنبياء موجودين، والخبر بخروج الدجال في آخر الزمان ونحو هذا، فهذا لا يصح نسخه؛ لأن نسخه والرجوع عنه يفضي إلى الكذب، وهذا لا يجوز على الله تعالى، فلم يجز ذلك.

وإن كان مما يصح أن يتغير، ويقع على غير الوجه المخبر عنه، فإنه يصح نسخه كالخبر عن زيد بأنه مؤمن أو كافر، أو عبد أو فاسق، فهذا يجوز

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢/ ٢٥٦)، والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٣/ ١٤٦)، وشرح الكوكب المنير، ابن المنير (٣/ ٥٢٦).

(٢) أي: لا يصح أن يتغير بحال. انظر: التحبير شرح التحرير (٦/ ٣٠١٠).

نسخه، فإذا أخبر عن زيد بأنه مؤمن، جاز أن يقول بعد ذلك: هو كافر. وكذلك يجوز أن يقول: الصلاة على المكلف في المستقبل، ثم يقول بعد مدة: ليس على المكلف فعل الصلاة؛ لأن نسخ ذلك لا يفضي إلى الكذب في الخبر؛ لأنه يجوز أن تتغير صفته من حال إلى حال، كما يجوز أن يتغير حكم المكلف عن العبادة من زمان إلى زمان»[1].

الصنف الثاني: الأصول العقدية الكلية في الشريعة، كوجوب التوحيد وتحريم الشرك، وغيرها من القضايا الكلية العقدية، يقول الشاطبي (ت:٧٩٠هـ) مبينًا هذا الحكم: «لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر؛ اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليات وقوعا، وإن أمكن عقلا.

ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويحكمها ويحصنها، وإذا كان كذلك؛ لم يثبت نسخ لكلي ألبتة»[2].

ولأجل هذا المعنى نبه عدد من الأصوليين على أنه لا يصح أن يقال: إن الشريعة الإسلامية نسخت كل ما في الشرائع السابقة؛ لأن أصول ما في تلك الشرائع لم ينسخ، يقول القرافي (ت:٦٤٨هـ) معلقًا على قول الرازي (ت:٦٠٦هـ): يصح نسخ شريعة بشريعة: «هذا الإطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا، فالمراد: أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة، أما كلها فلا؛ لأن الله تعالى أجرى عادة في الشرائع؛ أنه لا ينسخ منها قواعد العقائد بأصول الدين، ولا ينسخ الكليات الخمسة، وهي حفظ الدين،

---

(١) العدة في أصول الفقه (٣/ ٨٢٥)، وشرح اللمع، الشيرازي (١/ ٤٨٩)، والتحبير شرح التحرير، المرداوي (٦/ ٣٠٠٥ ـ ٣٠١٤).

(٢) الموافقات (٣/ ٣٣٨)، وانظر (٣/ ٣٦٥).

والدماء، والعقول، والأنساب، والأموال»[1].

الصنف الثالث: التشريعات العقدية الجزئية، والمراد بها القضايا العملية الجزئية المتعلقة بالعقيدة، فهذا الصنف يمكن أن يقع فيه النسخ، وقد وقع بالفعل في عدد من الفروع العقدية العملية.

ومنها: زيارة القبور، فقد نهى الشرع عنها أولًا، ثم أباحه، وهذا النسخ جاء صريحًا في قول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكركم الآخرة»[2].

ومنها: الحلف بغير الله، فقد ذهب بعض العلماء إلى أنه كان مباحًا في أول الأمر، ثم نهي عنه، يقول الشيخ محمد العثيمين (ت:١٤٢١هـ) في الجواب على حديث: «أفلح وأبيه إن صدق»[3]، بعد أن ذكر خمسة أقوال في توجيهه: «السادس: أن هذا منسوخ، وأن النهي هو الناقل من الأصل، وهذا أقرب الوجوه.

ولو قال قائل: نحن نقلب عليكم الأمر، ونقول: إن المنسوخ هو النهي؛ لأنهم لما كانوا حديثي عهد بشرك نهوا أن يشركوا به، كما نهي الناس حين كانوا حديثي عهد بشرك عن زيارة القبور؛ ثم أذن لهم فيها؟

فالجواب عنه: إن هذا اليمين كان جاريًا على ألسنتهم، فتركوا حتى استقر الإيمان في نفوسهم ثم نهوا عنه، ونظيره إقرارهم على شرب الخمر أولًا، ثم أمروا باجتنابه»[4].

والشيخ يرى أن الحلف بغير الله من غير تعظيم شرك أصغر[5]، فيكون مقتضى قوله أن النسخ يمكن أن يدخل فيما هو شرك أصغر.

ومنها: ما ذكره الحازمي الهمداني (ت:٥٨٤هـ) من أن قول: «ما شاء الله

---

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول (٤/ ١٩٣٢).

(٢) أخرجه أحمد، رقم (٢٣٠٠٥)، والترمذي، رقم (١٠٤٥)، وغيرهما، وهو حديث صحيح.

(٣) أخرجه مسلم، رقم (١١)

(٤) القول المفيد على كتاب التوحيد (٢/ ٢١٥).

(٥) انظر: القول المفيد على كتاب التوحيد (١/ ٤٠٩).

وشئت» كان مباحا، ثم حرم، فإنه قال: «باب النهي عن أن يقال: ما شاء الله وشئت»، وأورد فيه حديث النهي، ثم قال: «ذكر أحاديث تدل على أن النهي كان بعد الإباحة»[١]، وأورد عددًا من الروايات التي تتعلق بحديث حاصله أن يهوديًا ذكر أن المسلمين يشركون لكونهم يقولون: ما شاء الله وشاء محمد، ثم نهى النبي ﷺ عن ذلك.

ومما يمكن أن يدخل في مبحث النسخ في العقيدة مسألة: حكم العتيرة، وهي ذبيحة كان أهل الجاهلية يذبحونها في حال محدد، فقد اختلف في حكمها العلماء، وذهب عدد منهم إلى أنها كانت مباحة ثم نسخ حكمها[٢].

ومما يمكن أن يدخل في مبحث النسخ في العقيدة مسألة: حكم الاستعانة بالكفار على الكفار، لكونها تتعلق بالولاء والبراء، وقد اختلف العلماء فيها نتيجة لتعارض ظواهر النصوص فيها، وذهب بعضهم إلى أن الاستعانة بالكفار كانت مباحة ثم نسخت[٣].

ومما يمكن أن يدخل في مبحث النسخ ما ذكره عدد من العلماء في الجمع بين النصوص المتعارضة في حكم الرقية، وحكم التطير بالمرأة والحصان والبيت، فقد ذهب عدد من العلماء إلى أن هذه الأمور كانت محرمة ثم نسخ تحريمها[٤].

وليس المقصود من هذه الأمثلة تصحيح قول على قول، وإنما المقصود: بيان أن العلماء أقروا بأن النسخ واقع في قدر من الفروع المتعلقة بالعقيدة.

---

(١) الاعتبار في ناسخ الحديث ومنسوخه (٢٤٢).

(٢) انظر: البدع الحولية، عبد الله التويجري (٢٢٠ ـ ٢٢٥).

(٣) انظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، عبد الله الطريقي (٢٦٢ ـ ٢٧١).

(٤) انظر: أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض في الصحيحين، سليمان الدبيخي (١/ ١٢١، ١٦٠).

الحكم العاشر

مسائل العقيدة ليست آكد من غيرها في كل الأحوال

ومعنى هذا الحكم أن مسائل العقيدة ليست دائمًا أهم من غيرها من مسائل الدين الأخرى، ولا آكد ولا أوجب، وإنما يختلف حال المسألة العقدية باختلاف منزلتها من الشريعة، فإن كانت أصلًا من أصول الدين فهي أهم من الفروع، لا لأنها مسألة عقدية وإنما لأنها مسألة أصلية.

فلا يترتب على الوصف بالعقدية أي حكم شرعي، لأن مسائل الشريعة إنما تتفاضل وتختلف أحكامها باختلاف منزلتها من الشريعة وتنوع مكانتها لا باختلاف طبيعتها أو العلم الذي تبحث فيه، ووصف المسألة بكونها عقدية ليس وصفًا راجعًا إلى ذلك المعنى المؤثر، وإنما هو وصف راجع إلى طبيعة العلم الذي تبحث فيه أو إلى طبيعة قيامها بالمكلف، وهذه أوصاف لا تأثير لها في الأحكام الشرعية.

وبناء على هذا التفصيل فإنه يقال: المسائل العقدية على مراتب:

المرتبة الأولى: مسألة من أصول الدين، ومسائل أصول الدين متفاوتة في منزلتها، وبناء عليه، فبعض أصول الدين العملية قد تكون أهم من بعض أصول الدين العقدية وآكد.

المرتبة الثانية: مسألة من فروع الدين، ومسائل فروع الدين متفاوتة أيضًا في منزلتها، وبناء عليه فبعض فروع الدين العملية قد تكون أهم من بعض فروع الدين العقدية وآكد.

وفروع الدين متنوعة في أحكامها، فبعضها واجب وبعضها مستحب، والواجبات العملية أهم وآكد من المستحبات العقدية، والواجبات العقدية أهم من المستحبات العملية، لكونها واجبة وليس لكونها عقدية.

وفي بيان هذا الحكم وذكر عدد من أمثلته يقول ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): «قد يكون الإقرار بالأحكام العملية أوجب من الإقرار بالقضايا القولية؛ بل هذا هو الغالب فإن القضايا القولية يكفي فيها الإقرار بالجمل؛ وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والإيمان بالقدر خيره وشره. وأما الأعمال الواجبة: فلا بد من معرفتها على التفصيل؛ لأن العمل بها لا يمكن إلا بعد معرفتها مفصلة»(١).

ثم بين مقتضى قولنا بأن المسائل العقدية قد تكون بمنزلة المسائل العملية وضرب له مثلين، فقال: «قولنا: إنها قد تكون بمنزلتها يتضمن أشياء: منها: أنها تنقسم إلى قطعي وظني، ومنها: أن المصيب وإن كان واحدًا فالمخطئ قد يكون معفوا عنه وقد يكون مذنبًا وقد يكون فاسقًا وقد يكون كالمخطئ في الأحكام العملية»(٢).

ثم زاد هذا الحكم وضوحًا وبيّن أن المسائل العقدية تختلف أحكامها وبيّن بعض الآثار العملية المترتبة على ذلك، حيث يقول: «مما يتصل بذلك: أن المسائل الخبرية العلمية قد تكون واجبة الاعتقاد وقد تجب في حال دون حال وعلى قوم دون قوم؛ وقد تكون مستحبة غير واجبة وقد تستحب لطائفة أو في حال كالأعمال سواء. وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها كما قال علي رضي الله عنه: «حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون؛ أتحبون أن يكذب الله ورسوله»، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم»»(٣).

ومن أهم النتائج العملية التي تترتب على هذا الحكم ـ أعني: أن المسائل العقدية ليست آكد من غيرها في كل الأحوال ـ نتيجتان مهمتان:

الأولى: في تحديد الأولويات الدعوية، فإنك ترى كثيرًا من الناس يسير

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٥٧).

(٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٣) المرجع السابق (٦/ ٥٩).

على قاعدة مطردة في دعوته، وهي: أنه يقدم المسائل العقدية في الدعوة في كل الأحوال بحجة أن هذا النوع من المسائل أهم من غيره وآكد، وهذا السلوك غير دقيق، بل قد تكون المسألة العملية مما يبحث في الفقه أو الأخلاق أهم من المسألة العقدية فتقدم عليها، وقد تكون المسألة العقدية مما تترتب عليه مفاسد أعظم من المصالح لبعض الناس أو في بعض الأحوال، فيوجب ذلك تأخيرها.

الثانية: في حكم المخالف، فإنك ترى كثيرًا من الناس يسير على قاعدة مطردة لديه، حاصلها: أن المخالف في العقيدة أشد انحرافا من المخالف في المسائل العملية، وأن الإنكار عليه يكون أولى من الإنكار على غيره، وهذا الحكم غير سديد، فقد تكون المخالفة في مسألة عملية أشد وأعظم من المخالفة في مسألة عقدية لأنها آكد وأوجب في الشريعة، ويكون المخالف في المسألة العملية جراء ذلك أولى بالإنكار عليه من المخالف في المسألة العقدية.

المبحث الحادي عشر

مسالك البناء والتأصيل في علم العقيدة

من الأمور التي ينبغي أن يكون طالب العلم على خُبر بها: أن البناء العلمي عملية مركبة من أركان متعددة، لا بد من توفرها جميعا، وهذه الأركان تستوعب حال طالب العلم من كل جوانبه، فلا بد أن يكون البرنامج الذي يسلكه طالب العلم في بنائه وتأصيله مشتملًا على تلك الأركان.

ويمكن إجمال أهم أركان بناء طالب العلم في تسعة أركان:

الركن الأول: الجانب الإيماني، بحيث إن طالب العلم يتعلم الإيمان والتعلق بالله تعالى كما يتعلم مسائل العلم، ويجب عليه أن يتلقى من المعاني والمواعظ مما يرقق قلبه ويعلقه بالآخرة كما يتلقى الأفكار والمسائل بل أكثر، وعليه أن يكثر ما استطاع من الدعاء لنفسه بالتوفيق والهداية وطلب الزيادة في العلم، قال الله ﷻ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴿٩٠﴾﴾ [الأنبياء: ٩٠]، وكما أنه يجب عليه أن يراقب نفسه في الجانب العلمي، فيجب عليه أن يراقب نفسه في الجانب الإيماني.

الركن الثاني: الجانب المعرفي، قال الله ﷻ: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤]، وطالب العلم عليه أن يحرص على جملة من الأمور المتعلقة بالجانب المعرفي، من أهمها:

١ ـ الشمول: بحيث تكون معارفه شاملة لكل ما يدخل في مجالات العلم المدروس، ويحذر من الاقتصار على جانب دون جانب، وقد سبق بيان تلك المجالات والمسارات التي يتضمنها علم العقيدة.

٢ ـ **الترتيب والتدرج**: بحيث إن طالب العلم يحرص على أن يأخذ المعارف متدرجا شيئًا فشيئا، يبدأ بالأصغر، وينتقل منه إلى ما هو أكبر منه.

٣ ـ **التقعيد والبناء**: بحيث يحرص طالب العلم على أن يتلقى مسائل العلم وهي مبنية بطريقة صحيحة، فيأخذ القول العلمي ويدرك حقيقته، ويعرف أصوله الكلية التي قام عليها وأدلته الأساسية، ويفرق بينه وبين ما يلزمه من اللوازم، وغير ذلك من القضايا التأصيلية.

٤ ـ **حسن الاستدلال**: بحيث إن طالب العلم يعرف أصول الأدلة المتعلقة بالمعارف التي يدرسها، ومنزلة كل دليل، ويرتب في ذهنه الأدلة من جهة القوة والضعف، فيكون الدليل الأقوى هو الأول حضورًا في ذهنه عند ذكر المسألة المعينة.

٥ ـ **الجودة**: بحيث إن طالب العلم يحرص على أن يبلغ بتصوراته ومعارفه أعلى درجات الجودة والإتقان في الفهم والإدراك والترتيب والتقسيم والتعبير عنها.

٦ ـ **التجدد**: ومعنى ذلك: أن يحرص طالب العلم أن يجدد معارفه في كل حين، ولا يتوقف عن طلب العلم والبحث عن المعارف التي تطوِّر تصوره عن مجالات العلم المدروس، فيتابع الجديد من المؤلفات، ويبحث عن الجديد من الأفكار والنوازل وغيرها.

٧ ـ **الضبط**: فيكون طالب العلم مستحضرًا لما درسه من المعارف، وأدلتها وأصولها؛ بحيث إنه متى ما احتاج إلى شيء من ذلك استحضره كله أو أكثره، فلا فائدة من علم يمر عليه طالب العلم من غير أن يبقى منه شيء في قلبه.

وعلى الطالب أن يعتني غاية الاعتناء بالعمل بما علم، ويروى عن علي بن أبي طالب أو محمد بن المنكدر: «هتف العلم بالعمل، فإن أجابه وإلا ارتحل»[١].

(١) رواه الخطيب في اقتضاء العلم العمل (٤١، ٤٢).

الركن الثالث: الجانب الأخلاقي، ومعنى ذلك: أن طالب العلم يجب عليه أن يربي نفسه على أعلى قدر من الأخلاق التي دعت إليها الشريعة وحثت عليها، قال الله ﷻ يمدح نبيه ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم:٤]، وقال ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[(١)]، فكما يحرص على أن يحصّل أكبر قدر من المعارف العلمية، فعليه أن يحرص على أن يحصّل أكبر قدر من الأخلاق النبيلة والسجايا الرفيعة، وكما يضع لنفسه برنامجا يرتقي من خلاله في معارفه، فكذلك يجب عليه أن يضع لنفسه برنامجا يرتقي من خلاله في أخلاقه وتعامله مع الناس.

الركن الرابع: جانب الهمة والعزيمة، ومعنى ذلك: أن يكون طالب العلم عالي الهمة في كل أحواله، قوي العزيمة في جميع شؤونه، ويحرص دائمًا على ما يجعل عزيمته متوقدة وهمته مشتعلة، لكي تجعله تلك الهمة متمسكًا بطلب العلم والمعاني الرفيعة، شديد الحرص على الارتقاء في معارجها، قال ﷺ: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز»[(٢)]، وكما يراقب حاله فيما يتعلق بإيمانه ومعارفه، فإنه يراقب ما يتعلق بهمته وعزيمته، فيدرك ما فيها من ضعف فيعالجه، وما فيها من قوة فيحافظ عليه ويسعى إلى المزيد منه.

الركن الخامس: جانب الوعي، والمراد به: الفهم الصحيح للواقع والتعامل معه بطريقة صحيحة، فيجب على طالب العلم أن يكون عالمًا بالواقع المحيط به، وما فيه من ملابسات وتداخلات وأحداث وخطط ونحوها، ويجب عليه أن يربي نفسه على حسن التعامل معه بنباهة وفطنة؛ بحيث لا يكون مرتهنًا بالواقع أو خاضعًا له أو منساقا في مسارات لم يخترها لنفسه، قال رسول الله ﷺ لأصحابه: «إن بأرض الحبشة ملكًا لا يظلم أحد عنده،

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٨٩٥٢)، وصححه الألباني وغيره.

(٢) رواه مسلم (٢٦٦٤).

فالحقوا ببلاده حتى يجعل الله لكم فرجًا ومخرجا مما أنتم فيه»[1]، وكما يجب على طالب العلم أن يهتم بإيمانه ومعارفه وأخلاقه وعزيمته، فإنه يجب عليه أن يهتم بوعيه، وبكل ما يؤدي إلى قوته ودقته وعلوه، فهو في عالم مليء بالأحداث الغامضة والمجريات المتداخلة، ومن أقوى ما يساعده على حسن التصرف فيه: أن يكون ذا وعي عال ونباهة وفطنة دقيقة.

الركن السادس: جانب العادات الذاتية، ومعنى ذلك: أن طالب العلم لا بد أن يتحول اجتهاده في الطلب إلى أمر اعتيادي في حياته، يمارسه من غير تفكير ولا تعب، فيتحول طلب العلم عنده إلى عادة أساسية في حياته يمارسها كما يمارس عاداته الأساسية الأخرى، كالأكل والشرب والنوم والاجتماع وغيرها.

وتكوين العادات من أقوى ما يساعد طالب العلم على الاستمرار في الطلب، فالعلم يتجدد، والأحداث المتعلقة به تتغير، فإن لم يحرص الطالب على أن يحول طلبه للعلم إلى عادة في حياته، سيتوقف عن الطلب بعد تخرجه في برامجه التي يلزمه فيها غيره، وهذا خلل كبير ونقص خطير، وفي ذلك تقول أمنا عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ: «كان عمله دِيمة»[2].

وكما يجب على طالب العلم أن يهتم بإيمانه ومعارفه وأخلاقه ووعيه وملكاته، فعليه أن يهتم بعاداته أيضا، فيربي نفسه، ويتعاهدها في كل حين بما يجعل قبول نفسه لطلب العلم كقبولها لعاداته الذاتية الأخرى.

الركن السابع: جانب المهارات والملكات، ومنه قول زيد بن ثابت: «أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود، قال: إني والله ما آمن يهود على كتابي، قال: فما مرّ بي نصف شهر حتى تعلمتُه له، قال: فلما تعلمتُه كان إذا كتب إلى يهود كتبتُ إليهم، وإذا كتبوا إليه قرأتُ له كتابهم»[3]، ومعنى

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى (١٧٧٣٤)، وصححه شعيب الأرناؤوط، وقال الألباني: إسناده جيد.

(٢) رواه البخاري (١٩٨٧).

(٣) رواه الترمذي (٢٧١٥)، وقال: حسن صحيح.

ذلك: أن طالب العلم يجب عليه ألا يقتصر في تحصيله على المعارف المجردة، وإنما يحرص مع ذلك على أن يحصّل الملكات والمهارات التي تساعده على الارتقاء في معارج المعارف بصورة صحيحة، وتعينه على تفعيل ما تعلمه بشكل دقيق، فينبغي له أن يحرص على أن يقوي مهاراته في الاستدلال والنقد وتحليل الأقوال وتركيبها وبنائها، ويقوي ملكاته في القراءة والكتابة وغيرها، وينبغي أن يجعل من ضمن فقرات برنامجه الذي يبنيه لنفسه مواد عديدة، يكون الهدف منها تنمية مهاراته وصقل ملكاته؛ بحيث يكون تطوره في هذا المجال موازيا لتطوره في المجالات الأخرى.

الركن الثامن: التعامل مع الناس، ومعنى ذلك: أن طالب العلم ينبغي له أن يتعلم طرق التعامل الصحيحة مع الناس، فيلتزم بها، وهذا الركن داخل في معنى الأخلاق، ولكنه أُفرد لأهميته، فطالب العلم من أشد الناس حاجة إلى ضبط طرق التعامل الصحيحة إما مع الأخطاء فيقومها، وإما مع الصواب فيمدحه ويقويه، فمن الغايات الأساسية لطالب العلم: تبليغ العلم للناس والحرص على هدايتهم، ولا خير في طالب علم يحرص على ضبط معارفه ومهاراته وإيمانه الذاتي ثم يفرط في طريق التعامل مع الناس، فتراه لا يحسن التعامل مع أخطائهم ولا مع صوابهم، فيحدث من الضرر والنفرة ما يحول دون قبول العلم الذي تعلمه ليبلغه للناس، ومنه قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري لما بعثهما إلى اليمن: «يسِّرا ولا تعسِّرا، وبشِّرا ولا تنفِّرا، وتطاوعا ولا تختلفا»[1].

الركن التاسع: التجرد للحق، ومعنى ذلك: ألا يكون مؤثرًا في طالب العلم إلا الحق ودليله، فلا يطلب إلا الحق، ولا يدافع إلا عن الحق، ولا يخضع إلا للحق، فلا يتأثر بالعبارات العاطفية ولا بالشعارات، ولا يخضع لأحد غير معصوم، ولا يجعل غير المعصوم من شيخ أو حزب أو جماعة أو غير ذلك معيارًا يحاكم إليه المواقف والآراء.

---

(١) رواه البخاري (٣٠٣٨)، ومسلم (١٧٣٣).

وطالب العلم من أشد الناس حاجة إلى التربية على التجرد للحق؛ لأنه يعيش في عالم من الخلاف وتعارض الأهواء والآراء وتناقض المذاهب، وربما تعارُض الأدلة الشرعية في الظاهر، وتعرض له أحوال كثيرة تفسد عليه نيته ومقصده، وكل هذه الأمور ضاغطة على من يعيش فيها، فهو في حاجة إلى ما يجعله قويًا في التعامل معها، ومن أقوى ما يعينه على ذلك أن يربي نفسه على التجرد للحق، فلا يطلب إلا الحق، ولا يستدل إلا بالحق، ولا يرد إلا بالحق، ولا يخضع إلا للحق، ولا يحاكم إلا إلى الحق، قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ... ﴿١٣٥﴾﴾ الآية [النساء: ١٣٥].

فوائد معرفة هذه الأركان:

الفائدة الأولى: بناء البرنامج المناسب، فإذا عرف طالب العلم الأركان التي يقوم عليها البناء العلمي، ويجب عليه الالتزام بها، فإن ذلك من أقوى ما يعينه على رسم البرنامج الصحيح المناسب للبناء العلمي المتميز، وكثير من طلبة العلم يعاني كثيرًا بسبب جهله بتلك الأركان، فتراه إذا أراد أن يبني لنفسه برنامجا علميا لا يحدد فيه إلا ركنًا أو ركنين من تلك الأركان، فيكون بناؤه العلمي ضعيفًا أو مختلا.

الفائدة الثانية: محاسبة النفس، وذلك أن طالب العلم في حاجة شديدة إلى محاسبة نفسه في التزامه بمعارج التعلم الصحيحة، فإن لم يكن عارفًا بأركان البناء العلمي الصحيح، فإن محاسبته لنفسه ستكون قاصرة لا محالة، فإنه سيحاسبها في جانب أو جانبين، ويغفل الجوانب الأخرى فلا يحاسب نفسه فيها، ولا يدري عن حاله فيها، فيعيش متلبسا بإشكالات كثيرة منافية للبناء العلمي الصحيح وهو لا يعلم ذلك؛ جراء جهله بأركان البناء العلمي الصحيح.

الفائدة الثالثة: حسن تقييم البرامج، وذلك أن طالب العلم إذا عرف أركان البناء العلمي الصحيح، يمكنه أن يحكم على البرامج الأخرى التي

يعرضها الآخرون عليه إما للاشتراك فيها أو لتحكيمها وتقديم النفع لها، وكثير من طلاب العلم تراه يدخل في برامج عديدة ويحكم عليها بأنها مفيدة له أو صالحة لحاله، وهو لم يحاكمها إلا إلى ركن أو ركنين من تلك الأركان، فيكتشف مع الزمن أن حكمه كان قاصرًا أو مضرًا له، وكذلك قد يطلب منه القريبون له تحكيم برنامج علمي، فيحكم عليه بأنه صالح أو نافع بناء على ركن أو ركنين، ثم يكتشف مع الزمن أن حكمه كان خطأ؛ جراء جهله بأركان البناء العلمي الصحيح.

مفهوم التأصيل العقدي:

لا يمكن معرفة معنى «التأصيل العقدي» قبل معرفة معنى «التأصيل العلمي» من حيث العموم، وهذا التركيب مكون من مصطلحين:

الأول: التأصيل، ويرجع معناه إلى البناء على الأصول، فإذا بني شيء ما على أصله المناسب له، وأُرجع إليه؛ فإن هذه العملية تسمى تأصيلا.

والثاني: العلمي، وهو نسبة إلى العلم، وهو معنى معروف.

وبناء عليه فمعنى التأصيل العلمي: هو بناء المعارف والعلوم بطريقة صحيحة؛ بحيث يؤخذ صغارها قبل كبارها، وتكون مبنية على أصولها الصحيحة المناسبة، ومستدلا عليها بأدلتها الصحيحة، ومعبرا عنها بالألفاظ العلمية المناسبة.

ويظهر من خلال هذا التعريف أن التأصيل العلمي عملية مركبة من أمور متعددة، منها: الترتيب والتدرج في البناء، فيدرس الطالب المسألة الصغيرة قبل المسألة الكبيرة، ويدرس بطريقة مختصرة قبل الدخول في الطرق المطولة.

ومنها: ضبط الأصول والقواعد، فيحصّل الطالب في أثناء تعلمه أكبر قدر ممكن من الأصول التي تبنى عليها المعارف الفرعية، فيكون تحصيله شاملًا للمعارف وما يبنى عليها من القواعد والأصول.

ومنها: ضبط الأدلة، فيأخذ الطالب المسألة بدليلها الصحيح المناسب لها، ويكون تحصيله للأدلة جاريًا على تقديم الأقوى ثبوتًا ودلالة.

ومنها: ضبط التراكيب العلمية، فيتعلم طالب العلم الألفاظ العلمية الواضحة البينة التي تعبر عن حقيقة ما تعلمه بصورة جلية لا لبس فيها ولا غموض.

وبناء على هذا التوضيح، فمعنى التأصيل العقدي: هو بناء المعارف العقدية بطريقة صحيحة؛ بحيث تؤخذ صغار المسائل العقدية قبل كبارها، وتكون مبنية على أصولها الصحيحة المناسبة، ومستدلا عليها بأدلتها الصحيحة، ومعبرا عنها بالألفاظ العلمية المناسبة.

ويسمى التأصيل العلمي بالتقعيد العلمي، والتقعيد كالتأصيل، يرجع إلى معنى بناء الشيء على قاعدته الصحيحة، فإذا بنيت المسألة على قاعدتها الصحيحة، وضبط التعامل معها على هذا الوجه، فإن ذلك يسمى تقعيدا.

والشرح التأصيلي هو الذي يعتني بإبراز تلك المعاني، فيعرف الطالب صغار المسائل قبل كبارها، ويحدد الأصول والقواعد التي تبنى عليها المسائل ويبين وجه ارتباطها بها، ويحدد أهم الأدلة ويرتبها على حسب قوتها ثبوتًا ودلالة، ويعبر عنها بالتراكيب العلمية المنضبطة.

معالم التأصيل العقدي:

المراد بمعالم التأصيل العقدي: المؤشرات والمنارات الأساسية التي تعين من التزم بها على البلوغ إلى أعلى درجة من درجات التأصيل العقدي.

وتلك المنارات ليس كلها أصولًا وقواعد، وإنما بعضها كذلك وبعضها من المكملات والمقويات للتأصيل العقدي.

المعلم الأول: تحرير حقائق الأقوال وضبطها:

ومعنى هذا المعلم أن طالب علم العقيدة عليه أن يحرص على فهم حقائق الأقوال العقدية في أثناء الدرس والبناء بطريقة صحيحة مطابقة لما هي عليه في الواقع، ويضبط حدودها بشكل صحيح، بحيث لا يدخل في القول ما ليس منه، ولا يخرج منه ما هو منه.

ومما يدخل في هذا المعلم: أنه يجب أن يحرص طالب العلم على

التعرف على حقائق المذاهب، ويتعامل معها باعتبار الأوصاف الدقيقة المعبرة عن ماهيتها، وعليه أن يبتعد عن الاعتماد على الأوصاف الفرعية التي لا تنطلق من المعاني الدقيقة المعبرة عن حقائق الأقوال.

ومثال ذلك في قضية الأسماء والصفات، أنّا كثيرًا ما نسمع وندرس بأن الأقوال في الأسماء والصفات تنقسم إلى قول المعتزلة، وقول الأشاعرة، وقول الماتريدية، وقول أهل السنة والجماعة، وأن قول المعتزلة: هو إثبات الأسماء وإنكار الصفات.

وهذه الطريقة ليست طريقة فاضلة في التعامل مع مسائل العقيدة، وذلك لأنها لا تتعامل مع الحقائق، وإنما تتعامل مع مظاهر الحقائق وآثارها، والطريقة الصحيحة هي أن يقال: إن الأقوال المختلفة في مسائل الأسماء والصفات تنقسم إلى خمسة أقسام، وهي: التعطيل، والتشبيه، والتفويض، والتلفيق، ومذهب أهل السنة والجماعة، ثم ننسب مثلًا كلًا من الجهمية والمعتزلة إلى حقيقة أقوالهم، وهو التعطيل، والأشاعرة والكلابية والماتريدية إلى التلفيق، فنحن هنا نتعامل مع حقائق الأقوال، ثم نذكر آثارها في كل فرقة.

ومن أهم ما يدخل في هذا المعلم: التفريق بين حقيقة القول ولازمه، فلازم القول ليس من القول، ولا ينبغي أن يدخل في القول ويُتعامل معه على أنه منه، وكثير من طلبة العلم تراهم ينقلون أقوالًا عن آخرين هي ليست أقوالًا لهم، وإنما هي لوازم لأقوالهم، وهذا خلل كبير في التصور العقدي وفي النسبة العقدية أيضا.

المعلم الثاني: تحصيل الأصل الكلي للأقوال، وإدراكه:

ومعنى هذا المعلم أن يحرص طالب العلم في دراسته للأقوال العقدية على أن يتعرف الأصول الكلية التي تقوم عليها تلك الأقوال، وعادة ما تكون الأصول أعم وأشمل من القول، وتكون سابقة عليه ومقدمة له ومنطلقا له.

فالمقالات العقدية غالبًا ما تكون مركبة من ثلاثة أشياء:

الأول: القول العقدي.

الثاني: الأصل الذي بني عليه هذا القول العقدي.

الثالث: الدليل الذي استدل به على هذا القول العقدي.

وأكثر الأقوال العقدية يراعى فيها الأصل قبل مراعاة الدليل، ومشكلتنا في كثير من الدراسات العقدية في عصرنا، أننا نتعامل مع الدليل ونهمل الأصل، فينتج عن ذلك نقص في تصورنا للأقوال وضعف في نقد الخاطئ منها.

فالأقوال الأساسية في باب الأسماء والصفات، أو القدر، أو الإيمان، أو غيرها من أبواب العقيدة لها أصول، إن لم ندركها سيكون تصورنا لنفس القول ليس ناضجا، ولا نقضنا للباطل منها معمقا.

المعلم الثالث: ضبط الدليل العقدي وتحديد منزلته:

ومعنى هذا المعلم أنه يجب على طالب العلم أن يحرص على معرفة الأدلة المؤثرة في المسائل العقدية ويضبط أفرادها بأكبر قدر ممكن، بل يجب عليه أن يحرص على ترتيبها في ذهنه وكتابه من حيث القوة والضعف، فيبدأ في الحفظ والاستذكار بالأقوى دلالة وثبوتا، ويحرص في أثناء استدلاله على أن يبدأ بالأقوى دلالة على القول المدعى.

فمن المعلوم أن الأدلة ليست في مرتبة واحدة، وإنما هي متفاوتة في دلالاتها، والتحرير في الترتيب بين الأدلة يكون باعتبار قوتها لا باعتبار وصفها، ومعنى ذلك أن الترتيب يكون باعتبار قوة الدلالة على المسألة بعينها، وليس باعتبار كون الدليل من القرآن أو من السنة.

والمشكل أنه في كثير من الدروس والبحوث العقدية يرتب أصحابها الأدلة باعتبار وصفها لا باعتبار قوتها، فتجد أن بعضهم بعد أن ينبه على تعدد الأدلة في مسألة ما، يقوم بسرد هذه الأدلة باعتبار وصفها، فيقول مثلا: أولًا: الأدلة من القرآن، ثانيًا: الأدلة من السنة.

وهذه الطريقة ليست كاملة في بناء الحقائق وتحريرها، وذلك لكونها لم تراع الأوصاف المؤثرة في الدلالة، وإنما راعت أوصافًا خارجة عن ذلك، فقد تكون أدلة السنة أقوى من أدلة القرآن في دلالتها، فتقدم باعتبار قوة الدلالة لا باعتبار الثبوت، ونحن أهل السنة والجماعة لا فرق عندنا بين القرآن والسنة من حيث الدلالة، فنستدل بالسنة كما نستدل بالقرآن، فالطريقة المحررة: هي تقديم الأدلة باعتبار قوتها لا باعتبار وصفها.

وقد تسببت هذه الطريقة المرجوحة في كثير من الآثار الاستدلالية الخاطئة، وذلك أنها تفتح الأبواب أمام المعترضين والمخالفين، فإن غالب نقدهم يكون متوجهًا لأول دليل يستدل به الباحث، فإذا لم يبدأ الباحث بأقوى دليل عنده فإنه يضعف قوله بذلك.

وهذا المعلم من أقوى ما يساعد طالب العلم على ترتيب علمه بطريقة نافعة في البناء والنقد والحجاج، ومن أنفع ما يعود ذهنه على الدقة في التصور والفهم.

المعلم الرابع: إدراك كيفية بناء المقالات العقدية:

ومعنى هذا المعلم أن يضبط الدارس المسالك التي بنيت عليها الأقوال العقدية، والمناهج التي انطلقت منها، فيفرق بين الأصل الكلي وبين الدليل، ويدرك كيف بني القول العقدي على الأصل المنهجي المؤثر فيه، فلا يكفي معرفة القول ومعرفة الأصل من غير معرفة وجه البناء بينهما، وإنما لا بد من أن يعرف الدارس كيفية بناء الأقوال على أصولها.

فعدم إدراك طالب العلم لكيفية بناء هذه الأقوال والأسس التي بنيت عليها يؤدي إلى هزال تصوراته حول هذه الأقوال وعدم تحريرها.

وكثير من الأقوال يتم التعامل معها من جهة كونها قولا، ولا يتعامل معها من جهة بنائها، وهذا التعامل له أثر بالغ في طريقة التعامل مع المقالات ونقدها.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، ومن ذلك: كيفية بناء المعتزلة لقولهم

بخلق القرآن، فالمعتزلة لهم طريقة معينة في بناء هذا القول إن لم يدركها طالب علم العقيدة، سيكون تعامله مع هذا القول غير ناضج، سواء من جهة التصور، أو من جهة النقد.

المعلم الخامس: ضرورة إدراك التنوع الدلالي:

ومعنى هذا المعلم: أن يدرك طالب العلم نوع الدليل المناسب لكل مسألة، فليس كل دليل يناسب كل مسألة، فقد تكون المسألة خبرية محضة، فلا يستدل عليها إلا بالدليل الخبري، وقد تكون عقلية، فيستدل عليها بالدليل العقلي والنقلي، وقد تكون تجريبية، فيعتمد فيها على الدليل التجريبي.

والخلط بين المسائل وما يناسبها من أنواع الأدلة يؤدي إلى قصور شديد في البناء الاستدلالي، وفي النقد للأقوال المخالفة.

المعلم السادس: التحصيل الجمعي للمقالات:

ومعنى هذا المعلم: أنه يجب على من يريد تحصيل مقالة من المقالات أن يعتمد على الطريقة الجمعية لا على الطريقة الفردية، فلا يحق لأحد إذا أراد أن يحرر مقالة للمعتزلة أن يعتمد على كتاب واحد فقط، وإنما لا بد من سلوك المسلك الجمعي، فيطلع على أكبر قدر من كتب المعتزلة؛ حتى يحرر الرؤية التي سوف ينسبها إلى المعتزلة في أي مسألة.

فمشكلة كثير من الدارسين في علم العقيدة أنهم يغفلون عن هذا القانون، فتراهم ينسبون إلى المعتزلة بناء على اطلاعهم على كتاب واحد للمعتزلة، أو بناء على الاطلاع على كتاب واحد لأحد علماء الأشاعرة، وهذا في الحقيقة خطأ منهجي قاتل، يؤدي إلى أخطاء كثيرة في التصور والاستدلال.

وتطبيق هذا القانون ليس خاصًا بمستوى المدارس والتيارات، وإنما لا بد من تطبيقه على مستوى الأفراد والأشخاص، فإذا أردنا تحرير قول عالم من العلماء فليس صحيحًا أن نعتمد على كتاب واحد من كتبه، ولا على موطن واحد أو حتى موطنين، بل الواجب جمع كل المواطن التي تحدثت عن هذه القضية.

وكم رأينا من ينسب إلى ابن تيمية ـ مثلًا ـ قولًا قاله في كتاب واحد ألفه في زمن متقدم، وقرر قولًا مخالفًا لذلك القول في كتب أخرى كثيرة متأخرة، ولكن النقل من غير اعتداد بهذا القانون، هو ما أوقع الناقل في هذه الإشكالية.

المعلم السابع: اعتبار الاختلافات المذهبية:

ومعنى هذا المعلم أنه يجب على الدارس أن يتعرف الاختلافات الواقعة بين أتباع المدارس، فلا ينسب قولًا إلى جميعهم إلا إذا كانوا متفقين على ذلك.

وقد سبق التنبيه على أن علم العقيدة تنقسم مدارسه إلى أربع مدارس أساسية، ومع ذلك فكل مدرسة مختلفة فيما بينها، فالمعتزلة مثلًا ينقسمون إلى مدارس كثيرة، وأصول مدارسهم ترجع إلى مدرستين، مدرسة البغداديين، ومدرسة البصريين، وهناك فروق مؤثرة بين المدرستين، وجمعها بعضهم في أكثر من أربعين فرقا، وكذلك مدرسة الكلابية، فهناك الكلابية الخراسانيون، والكلابية البغداديون، وكذلك الأشعرية ترجع أصولهم إلى ثلاث مدارس أساسية أو أكثر.

فلا بد أن يكون لدى طالب العلم إدراك لهذه الاختلافات المنهجية، وذلك ليكون تصوره للأقوال العقدية محررا، وعدم إدراك تلك الاختلافات المدرسية يوقع في عدد من الأغلاط، فقد ينسب بعضهم قولًا للمعتزلة، وهو ليس لجميعهم، وإنما لبعضهم.

المعلم الثامن: اعتبار الاختلافات الفردية:

ومعنى هذا المعلم أنه يجب على الدارس أن يتعرف أحوال أفراد العلماء بطريقة تفصيلية، فيحرر الأقوال التي تمثل ما هم عليه، ويعرف تطوراتهم واختلاف أقوالهم.

فكما أن المدارس العقدية تختلف فيما بينها، فكذلك الأفراد والأشخاص قد تختلف أقوالهم، وليس من الصحيح في الدرس العقدي أن

نغفل هذا الجانب، فربما ننسب إلى عالم قولًا قاله في أول عمره قد تراجع عنه، أو قاله في بعض كتبه ولم يذكره في كتبه الأخرى، بل ربما قرر خلافه فيها، فاعتبار الاختلافات على المستوى الفردي من أهم ما يجب استحضاره في البناء العقدي.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك: حال الإمام الرازي، فهو كثير الاختلافات في كتبه، فليس من الصحيح أن ينسب للرازي قول بناء على قراءة كتاب واحد مع إغفال كتبه الأخرى التي قرر فيها أقوالًا مختلفة.

ومن أمثلة ذلك: حال الغزالي، فله أقوال متعددة في عدد من كتبه، فعدم استحضار هذه الاختلافات يوقع طالب العلم في عدد من الإشكالات البحثية والتي لا تليق بصاحب التحرير العلمي.

وبضبط طالب العلم لهذه الاختلافات المذهبية سيكون دقيقًا في نسبة هذه الأقوال، وسيراعي القول الأخير لصاحب التطورات، ومثال ذلك الإمام الجويني، فالأقوال التي قررها في كتابه «النظامية» مختلفة عن الأقوال التي قررها في كتبه الأخرى كـ«الإرشاد»، وهو قد صرح بذلك، فإنه تراجع في عقيدته عدة تراجعات، منها مسألة الأسماء والصفات، فتراجع فيها من التأويل إلى التفويض، وفي مسألة القدر تراجع من نفي التأثير عن قدرة الإنسان إلى إثبات تأثير القدرة.

وبذلك التصريح يثبت أن اختلاف تقرير الجويني في كتبه يمثل تراجعا، ولا يمثل تناقضا.

المعلم التاسع: اعتماد الطرق الصحيحة في تحصيل الأقوال:

ومعنى هذا المعلم أنه ينبغي للدارس أن يحرص على سلوك الطرق الصحيحة التي يستطيع من خلالها الوصول إلى حقيقة القول الذي يقوله العالم المعين أو الفرقة المعينة.

وتتحصل تلك الطرق في الوقوف على كتب العالم نفسه، أو كتب الطائفة المعينة، أو أن ينقله عنه أحد أصحابه الثقات العارفين به، أو أن يُنقل عنه بالسند الصحيح المعتبر.

وقد تواردت تأكيدات كثير من العلماء على ضرورة التثبت في نقل أقوال الناس، والحرص على الدقة فيها؛ لأن الخطأ في هذا الباب كثير جدا.

ومما يدخل في هذا المعلم: الحرص على الوقوف على الأقوال المؤسسة، والمراد بذلك: أنه لا بد في البناء العقدي من أن يحرص طالب العلم على أن يقف على الأقوال التي أسس بها أصحابها مذاهبهم، فإذا أراد أن يتعرف مذهب المعتزلة في مسألة من المسائل، فعليه أن يقف على أقوالهم التي تناولوا فيها تلك المسألة ولا يذهب إلى غيرها.

وفي أهمية إحضار النصوص المؤسسة يقول ابن تيمية: «نحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها؛ فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل إما عمدًا وإما خطأ، فإن الإنسان إن لم يتعمد أن يلوي لسانه بالكذب أو يكتم بعض ما يقوله غيره، لكن المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعوه إلى صوغ أدلته على الوجه الأحسن حتى ينظمها نظمًا ينتصر به، فكيف إذا كان مبغضًا لذلك؟!»[(١)].

وكذلك يجب إحضار الأقوال المؤسسة في الدرس العقدي، بمعنى: أنّا إذا نسبنا إلى المعتزلة قولًا في درس من الدروس، فلا بد من إحضار أقوالهم المؤسسة لهذا القول، ونقوم بتحليلها.

والمشكل في كثير من الدروس العقدية أن النصوص المؤسسة ليست حاضرة، لا نصوص أهل السنة والجماعة ولا نصوص المدارس الأخرى، وكثير من الشراح والمتحدثين في مسائل العقيدة يسرد الأقوال سردًا وينسبها إلى الطوائف المختلفة، ولا يذكر من النصوص ما يدل على صحة المقالة التي نسبها إلى الآخرين، وليس المطلوب إحضار جميع المقالات التي اعتُمد عليها في النسب إلى الآخرين، وإنما المطلوب إحضار أهم المقولات التي تعبر عن القول الذي نسبه للآخرين.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤/ ٣٠٧).

ومن مقتضيات هذا المعلم: أنه لا يصح للدارس القاصد للتحرير العقدي أن يعتمد في نسبة الأقوال على طريق الاستنباط، فإن هذا الطريق من أكثر ما يؤدي إلى وقوع الغلط في نقل المقالات وحكايتها، وما أكثر الأقوال العقدية التي نسبت إلى أقوام عن طريق الاستنباط، وكانت خطأ، ومن ذلك اتهام الإمام الشافعي بالتشيع، وقد نسبه إلى هذا المذهب عدد من علماء الحديث، كابن معين وعدد من فقهاء المالكية، وهذا من الغلط البيّن الذي لا يقوم إلا على الاستنباط الخاطئ[1]، وكذلك اتهام الطبري بالتشيع؛ لأنه ألف في فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وصحح حديث غدير خم[2].

ومن مقتضيات ذلك أيضا: أنه لا يصح للدارس أن يعتمد في نسبة الأقوال على طريق اللازم، والمراد باللازم: الأقوال التي لا تنفك عن القول ولا تفارقه، فقد يقول المرء قولًا تلزمه أقوال أخرى لا تنفك عنه، والصحيح من أقوال العلماء أن لازم القول ليس بقول للقائل إلا إذا التزمه وأخذ به[3].

وقد انتشر في التاريخ العقدي نسبة كثير من الأقوال إلى أقوام عن طريق اللازم، ومن أمثلة ذلك: نسبة القول بأن النبوة لا تثبت للنبي بعد موته، وأنها ترفع عنه بالموت؛ بحجة أنهم يجعلون النبوة عرض، والعرض لا يبقى زمانين[4]، وكذلك نسبة اعتقاد أن الله جسم إلى من يقرر إثبات الصفات الخبرية والاختيارية[5].

المعلم العاشر: اعتبار الفروق المؤثرة بين الأقوال:

ومعنى هذا المعلم أنه يجب على الدارس أن يدرك الفروق المؤثرة بين الأقوال المتقاربة أو المتفقة في صورتها دون أصولها، فكثير من الأقوال

---

(١) انظر: الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، الذهبي (٢٩ ـ ٣٢).

(٢) انظر: الإمام ابن جرير الطبري ودفاعه عن عقيدة السلف، أحمد العوايشة (١٨١).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٠/ ٢١٧)، والاعتصام، الشاطبي (١/ ٣٣٠).

(٤) انظر: طبقات الشافعية، السبكي (٣/ ٣٩٩).

(٥) انظر: ورقة: صناعة التوثيق العقدي، أحمد قوشتي ـ ضمن كتاب صناعة التفكير العقدي ـ (٢٩ ـ ٢٥٦)، ففيها جمع فاضل لعدد من الشواهد على الأغلاط في تحصيل المقالات العقدية ونسبتها.

العقدية مشتركة في حقائقها، ولكنها مختلفة في منطلقاتها، وعدم استحضار هذه الحقيقة يوقع طالب العلم في عدد من الإشكالات.

ومثال ذلك: أن كثيرًا من أتباع المذهب الأشعري يثبتون الصفات السبع كما هو معلوم، وأهل السنة والجماعة يثبتون تلك الصفات السبع، ولكن الأصل الذي بنى عليه الأشاعرة قولهم مختلف عن الأصل الذي بنى عليه أهل السنة والجماعة قولهم، فاستحضار الفروق المؤثرة بين أصول الأقوال ومنطلقاتها من أهم ما يساعد على تحرير الرؤية العقدية لدى الدارس.

ومن أمثلة ذلك: أن إمام الأئمة ابن خزيمة أنكر حديث الصورة، وعلماء الكلام أنكروا أيضًا حديث الصورة، ولكن المنطلق الذي انطلق منه إمام الأئمة ابن خزيمة مختلف عن المنطلق الذي انطلق منه علماء الكلام، فإذا سمع طالب العلم قول الإمام أحمد فيمن أنكر حديث الصورة الذي فيه: «من أنكر حديث الصورة فهو جهمي»[1]، يعلم أن هذا القول لا ينطبق على ابن خزيمة، لإدراكه الفروق المؤثرة والمنطلقات التي انطلق منها كل فريق، ولأن الإمام أحمد كان يتحدث على مستوى الأصول وليس على مستوى المقالات.

ويمكن أن يسمى هذا النوع من العلم: المتفق والمتفرق العقدي، ومعناه: أن يكون القولان متفقين في المعنى والحقيقة من حيث الجملة، ولكنهما مفترقان في الأصول التي يبنى عليها أو في الأدلة التي يستدل بها.

المعلم الحادي عشر: ضبط المصطلحات وتحريرها والدقة في استعمالها:

من أكثر ما يؤثر في البناء العقدي المصطلحات التي تمر على طالب العلم، فهناك مصطلحات كثيرة كلامية وفلسفية وعند أهل السنة والجماعة، إن لم يكن طالب العلم مدركًا لها ستكون رؤيته للمسائل المدروسة ليست واضحة، ويكتنفها الغموض والقلق.

ومثال ذلك: مصطلح «الجسم»، وهو مصطلح يستعمله المتكلمون باختلاف مدارسهم، ويستعمله الفلاسفة، وربما يستعمله بعض علماء أهل

---

(١) انظر ما معناه في: الإبانة الكبرى، ابن بطة (٧/ ٢٦٤).

السنة إما على جهة أنه لفظ مجمل نفيا أو إثباتا وإما على جهة النفي ويقصدون به ما هو مختص بالمخلوق، فعدم إدراك طالب العلم لمعنى مصطلح «الجسم» عند المعتزلة، ومعناه عند الأشاعرة، ومعناه عند الكرامية، وإدراك ما يترتب على كل معنى من الأقوال، فستكون بذلك رؤيته للمسائل ـ وخاصة في باب الأسماء والصفات ـ رؤية غير واضحة، فلا بد من ضبط هذه المصطلحات العقدية والتي تتداول بكثرة في الدرس العقدي.

المعلم الثاني عشر: استحضار الإضافات المستجدة:

ومعنى هذا المعلم أن المسائل العقدية قد تستجد فيها إضافات متعددة، ولا بد في البناء العقدي من استحضار تلك الإضافات.

والمشكل حقًا أن الكثير من البرامج العقدية لا تستحضر هذه الإضافات الجديدة، فيقتصر الحديث فيها عن المسائل القديمة، فيخرج المتلقي وعلمه الذي تلقاه لا يفيده في عصره، وإنما يفيده في عصر غابر، فهناك عدد من المسائل استجدت فيها قضايا لم تكن موجودة من قبل، فإن لم تستحضر في البناء العقدي سيكون ذلك نقصًا كبيرا.

ومن أمثلة تلك المستجدات: عدد من مسائل الإيمان والتكفير، فهناك قضايا كثيرة استجد فيها قضايا وشبهات، سواء في الغلو في باب التكفير، أو في باب الإرجاء، فالمرجئة المعاصرون أحدثوا شبهات جديدة، لم تكن موجودة من قبل، وكذلك الغلاة في التكفير أحدثوا شبهات جديدة، فكل جديد في تلك المسائل وغيرها لا بد من استحضارها في الدرس العقدي حتى تسد جميع الثغرات المتعلقة بالتأصيل العقدي.

ومن المحزن ما يصدر من كثير من المختصين في علم العقيدة من تفاخره بعدم الاطلاع على البحوث العقدية المعاصرة، واقتصاره على كتابات المتقدمين، وفي الحقيقة أن هذه الرؤية تنم عن نقص فقهي كبير؛ وذلك لأن الكثير من البحوث المعاصرة في غاية الفائدة والثراء، وفيها نقاشات كثيرة لقضايا لم تكن موجودة في عصور المتقدمين، فعدم الاطلاع عليها خلل كبير في البناء العقدي.

المعلم الثالث عشر: استحضار المشاهد التاريخية المتعلقة بمسائل العقيدة:

للأحداث التاريخية أثر بليغ في تصور طالب العلم للمسائل على حقيقتها، ومثال ذلك حادثة فتنة خلق القرآن والملابسات التي مرت بها، فسيفهم الكثير من المقالات التي أطلقها الإمام أحمد، فالإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ في تلك الحادثة أطلق الكثير من المقالات المتنوعة من جهة الغلظة على بعض المخالفين، وفي بعضها شيء من الاحتياط لا لأن المسألة تستحق ذلك في ذاتها، وإنما لأجل أن بعض الاعتبارات التاريخية كانت تتطلب مثل هذه الاحتياطات، فاستحضار المشاهد التاريخية المتعلقة بمسائل العقيدة تساعد كثيرًا في فهم حقائق هذه المسائل، وإغفالها يتسبب في كثير من الأغلاط التي نشاهدها في الدروس والبحوث العقدية.

وممن برز في استحضار هذا القانون ابن تيمية، بل كان من المتميزين فيه، ولو أفرد بحث خاص في الدراسة التاريخية للمسائل العقدية عند ابن تيمية؛ فإنه سيكون ثريا جدا، فقد كان رَحِمَهُ اللَّهُ حريصًا على تتبع المشاهد والأحداث التاريخية التي ارتبطت بمسائل العقيدة، وبخاصة مسائل الصراع عبر التاريخ، وقد أثرت فيه في تصور المسائل العقدية، وفي بنائه الاستدلالي، وفي نقده الذي قدمه لكثير من المسائل.

ومن أعمق الفوائد المنهجية التي يمكن أن تترتب على إدراك هذا القانون: التفريق بين التقرير العقدي وبين الفتوى العقدية، فهناك عدد من الأحكام أطلقها بعض العلماء وكان يقصد بها الفتوى في حالة مخصوصة وفي زمن مخصوص، ولم يكن يقصد منها بناء تحرير عقدي مستقل عن الحالة التي كان يتحدث عنها، فمن الخطأ بعد ذلك أن تحول تلك الفتوى إلى تقرير عقدي شامل لكل زمان ومكان.

المعلم الرابع عشر: ضبط مراتب المسائل العقدية:

ومعنى هذا المعلم أن على طالب العلم أن يحسن التمييز بين مراتب المسائل العقدية، فيعرف المسائل العقدية المجمع عليها، ويفرق بينها وبين ما وقع فيها الاختلاف الاجتهادي.

فلا بد له من ضبط الإجماعات العقدية من حيث جمعها ودراستها دراسة مفصلة، ويجمع الأبحاث التي اهتمت بهذه القضية، بحيث يميز بين ما ثبت فيه الإجماع وما لم يثبت، وكذلك الحال في ضبط المسائل العقدية الاجتهادية.

ومما يدخل في هذا المعلم: الاهتمام بالمسائل الكبار، والمراد بها: القضايا التي كثر الجدل فيها بين المشتغلين بالعلم، وتشعبت الأقوال فيها وانتشر ذكرها وتوسعت تطبيقاتها.

فما من علم من العلوم إلا وفيه مسائل كبار ومسائل دون ذلك، ومن أمثلتها في علم العقيدة: مسألة الموقف من صفة الكلام والاستواء والنزول والرؤية يوم القيامة، ومسألة تعارض العقل والنقل، والموقف من التحسين والتقبيح العقليين، وغيرها من المسائل.

فالمسائل الكبار لا بد أن تعطى حقها من الدرس والنظر والفهم والمذاكرة، والمشكل أن كثيرًا من طلبة العلم لا يفرق بين مراتب المسائل من هذه الجهة، فترى اهتمامه بالمسائل على درجة واحدة، فيكون تصوره ناقصًا وفهمه لأبعاد ما تعلمه قاصرا.

المعلم الخامس عشر: الوقوف على أسباب الأقوال العقدية:

ومعنى هذا المعلم أنه ينبغي لطالب العلم أن يحرص على أن يعرف الأسباب التاريخية والاجتماعية والسياسية وغيرها التي كان لها أثر في حدوث القول العقدي، فإن ذلك من أقوى ما يعينه على حسن فهمه وحسن التعامل مع القول ومع من تبناه.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى في قوله: «من لم يعرف أسباب المقالات ـ وإن كانت باطلة ـ لم يتمكن من مداواة أصحابها وإزالة شبهاتهم»[1].

---

(١) الاستغاثة في الرد على البكري (١/ ١١٥).

وقد اجتهد ابن تيمية كثيرًا في تحديد أسباب قدر كبير من الأقوال العقدية، وناقشها بناء على تلك الأسباب.

المعلم السادس عشر: الوقوف على الأوليات العقدية:

ومعنى هذا المعلم أن يحرص طالب العلم على أن يتعرف أول تشكل للقضايا العقدية، بحيث يعرف تاريخ ظهور المقالات، وأول من قال بها، فيعرف أول من قال بالقدر ومتى ظهر، وأول من قال بنفي الصفات ومتى ظهر، وأول من قال بالإرجاء ومتى ظهر، وهكذا.

وكذلك الأولية فيما يتعلق بالتأليف أو الاستدلال أو الاستعمال، فيعرف أول من استعمل التأويل في باب الصفات مثلا، أو أول من استدل بهذا الدليل، أو أول من استعمل هذا المصطلح العقدي، ونحوه من المسائل المندرجة ضمن علم العقيدة.

وقد اهتم كثير من الدارسين بهذا المعنى، ومن أشهرهم: ابن تيمية، حيث يقول: «أنا أعلم كل بدعة حدثت في الإسلام، وأول من ابتدعها، وما كان سبب ابتداعها»[١]، ومن أوسع من اهتم بذلك من المتأخرين: محمد ابن إسماعيل العمراني، في كتابه الأوائل، فقد عقد فصلًا في أوله أسماه: «الإسلام والإيمان وما يتعلق بهما»، ونقل فيه مائة وأربعين أولية[٢].

المعلم السابع عشر: الوقوف على البلدانيات العقدية:

ومعنى هذا المعلم أن يتعرف الدارس لعلم العقيدة البيانات المتعلقة بالبلدان التي لها تعلق بالمسائل العقدية، فيعرف البلد الذي ظهرت فيه المقالة العقدية، أو البلد الذي انتشرت فيه المقالات العقدية، ونحو ذلك من المعاني.

ومن فوائد هذا المعلم أنه يطلعنا على السبب المؤثر في القول العقدي، ولهذا كثيرًا ما يشير ابن تيمية إلى أن القول بالتعطيل تأثر بما في حران من

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣/ ١٨٤).

(٢) انظر: الأوائل، العمراني (٦).

الفلاسفة والصابئة؛ وكان الجعد بن درهم من أهلها[1]، حيث يقول: «الجهم بن صفوان أخذ مذهبه عن الجعد بن درهم وكان الجعد هذا من أهل حران وإليه ينسب مروان الجعدي آخر خلفاء بني أمية، وكان بحرّان أئمة الفلاسفة الصابئة القائلين بقدم العالم وتعطيل الصفات، وعنهم أخذ تحقيق ذلك أبو نصر الفارابي لما دخل حران، وكان الجعد فيما يقال أخذ تعطيل الصفات عنهم، ولهذا أنكر كلام الله ومحبة الله، فلا يكون له كليم ولا خليل»[2].

ومن فوائد ذلك معرفة من يقدَّم قوله في نقل المقالات أو نقدها، وقد طبق ابن تيمية هذا المعنى في مواضع، ومن ذلك قوله حين نقل عن أحد العلماء كثرة ذكره لعلماء الكوفة وتحذيرهم من الإرجاء: «ذكر من الكوفيين من قال ذلك أكثر مما ذكر من غيرهم؛ لأن الإرجاء في أهل الكوفة كان أولًا فيهم أكثر، وكان أول من قاله حماد بن أبي سليمان، فاحتاج علماؤها أن يظهروا إنكار ذلك، فكثر منهم من قال ذلك؛ كما أن التجهم وتعطيل الصفات لما كان ابتداء حدوثه من خراسان، كثر من علماء خراسان في ذلك الوقت من الإنكار على الجهمية ما لم يوجد قط لمن لم تكن هذه البدعة في بلده ولا سمع بها»[3].

المعلم الثامن عشر: ضبط القواعد العقدية:

المراد بالقاعدة العقدية: هي حكم عقدي كلي أو أكثري، ينطبق على جزئيات عديدة.

ويظهر من خلال هذا الحد: أن القاعدة العقدية لا بد أن تكون شاملة في لفظها ومضمونها، بصورة كلية أو أكثرية لعدد من الجزئيات، وبهذا يدرك طالب العلم الفرق بين الحكم العقدي والقاعدة العقدية، فإن كثيرًا من الجمل التي تذكر على أنها قواعد عقدية لا تعدو أن تكون أحكامًا عقدية وليست قواعد.

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٩٢).

(٢) الصفدية (٢/ ١٦٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/ ٣١١).

ومعنى هذا المعلم: أن يحرص طالب العلم على ضبط القواعد العقدية، من جهة لفظها وتركيبها، ومن جهة دليلها، ومن جهة تطبيقاتها، ويعوّد نفسه على التعامل مع مضمون القواعد وتطبيقاتها؛ فإن ذلك أقوى في بنائه، وأسدّ في تصوره واستدلاله.

المعلم التاسع عشر: التعوّد على التخريج العقدي:

المراد بالتخريج: هو نقل الحكم إلى مسألة ما بناء على حكم أصلي، أو فرعي مستقر حكمه، ومعنى ذلك: أن الناظر يحدد حكم مسألة واقعة بين ناظرَيْن، بناء على معرفته بحكم أصول كلية عند عالم من العلماء، أو بناء على قول له في مسألة من مسائل الفروع، فمن خلال نظره فيما وقف عليه من كلام العلماء: يحدد حكم المسألة الحادثة عندهم، تخريجًا على ما هو معروف عنهم.

وهذا العلم من أهم العلوم التي تقوي من التأصيل وتزيد من عمق الإدراك للعلوم وتفعيلها، ويكاد يكون مختصًا بالفقه وما يتعلق به، وطالب علم العقيدة في حاجة شديدة إلى التعود على هذا العلم وتطبيقه في المسائل العقدية، فكثير منها لا يختلف عن مسائل الفقه من جهة كونها اجتهادية، وكونها معللة، وغير ذلك.

المعلم العشرون: التعوّد على التطبيقات العقدية للقواعد الأصولية:

ومعنى هذا المعلم أن يحرص طالب علم العقيدة على دراسة علم أصول الفقه؛ فهمًا وتطبيقا، وأن يحرص على أن يكثر من التطبيقات العقدية في أثناء الدرس الأصولي، فمن المعلوم أن العرف في التطبيقات الأصولية أنها لا تكون إلا في مجال الفقه، وهذا لا يفيد طالب العلم كثيرا، وإنما المفيد له أن يكثف من الأمثلة العقدية، ولو كانت مصنوعة، أعني: ولو كان التطبيق مثالًا يأتي به المعلم أو الدارس من تلقاء نفسه، وليس له وجود في كلام العلماء؛ فإن ذلك من أقوى ما يزيد من تقوية التأصيل عند طالب علم العقيدة، ومن أشد ما يزيد من عمق فهمه لعلم العقيدة.

وسائل تحقيق معالم التأصيل العقدي:

تحصيل تلك المعالم التأصيلية والبلوغ فيها إلى الدرجات النافعة لا بد فيه من الالتزام بأمور متعددة، منها:

الأمر الأول: الدراسة عند المهتمين، ومعنى ذلك: أن يحرص طالب العلم على أن يتلقى العلم عن المشايخ والعلماء الذين لديهم اهتمام بقواعد التأصيل ومعالمه فهمًا وتطبيقا، وأن يحرص طالب العلم أن يطلب من شيخه ومعلمه أن يهتم بها في أثناء تدريسه. وعليه أيضًا أن يكثر من المدارسة مع الأقران الحريصين على تحقيق هذه القواعد والمعالم.

الأمر الثاني: القراءة في كتب المحققين، ومعنى ذلك: أن يحرص طالب العلم على أن يقرأ في كتب المحققين من العلماء؛ كابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، والقرافي، وغيرهم؛ بقصد تحصيل قواعد التأصيل وتقوية معالمه من خلال كلامهم، وعليه أن يكرر النظر في كلامهم ولو لم يفهم كثيرًا منه، فقراءته لكتبهم الغرض منها: تحصيل الملكات والأصول، وليس فهم كل التفاصيل.

الأمر الثالث: التنوّع القرائي، ومعنى ذلك: أن يحرص طالب العلم على أن يقرأ لعدد كبير من العلماء المختلفين في مسالكهم ومدارسهم وطريقة تفكيرهم، فإنه إن فعل ذلك سيقف على قدر كبير من الثراء المعرفي الذي يقوي من عمق فهمه وقوة إدراكه.

الأمر الرابع: الاستحضار والاهتمام، ومعنى ذلك: أن يكون طالب العلم مستحضرًا لتلك المعالم في كل مسيرته العلمية، ويراقب نفسه فيها ويحاسبها، بحيث يتعرف مواطن النقص فيها، ويسعى إلى تكميلها في كل حين، والمشكل أن كثيرًا من طلبة العلم لا يعرفون قواعد التأصيل العقدي ومعالمه، ولا يهتمون بها، فيبقون زمنًا طويل في الطلب ولم يرتقوا في معارجه الارتقاء الذي يحقق التميز والإتقان.

الأمر الخامس: طول الدربة، ومعنى ذلك: أن يحرص طالب علم

العقيدة على أن يمكث أكبر زمن ممكن في تطبيق قواعد التأصيل العقدي ومعالمه، وألا يستعجل النتيجة، وألا ينقطع عن الاستمرار، فالأصل أن تلك القواعد والمعالم إنما تكون نافعة بطول الدربة عليها واستمرار الأخذ بها.

ومن أهم ما يؤسس لهذه القاعدة: أن يحرص طالب العلم على الدراسة عند المعروفين بالتدقيق في الأقوال والمقالات، وأن يكثر من القراءة والاطلاع على كتب المحققين، وأن ينوع من القراءة ومصادرها، فذلك من أقوى ما يعينه على الوقوف على حقائق الأقوال وضبطها.

آثار الالتزام بمعالم التأصيل العقدي:

هذه القوانين إذا أدركها طالب علم العقيدة فستساعده بإذن الله على بلوغ مرحلة التأصيل العقدي، وفيها تفاصيل واستدلالات كثيرة، وعليها أمثلة كثيرة.

وسنذكر هنا عددًا من الآثار والفوائد المحصَّلة من الالتزام بهذه القوانين، ومنها:

الفائدة الأولى: ضبط التصورات وإتقانها، فبناء على الالتزام بهذه القوانين يضبط طالب العلم التصورات العقدية، ويتقنها في تصورها عند أصحابها، وفي معرفة حقيقة حالها، ويتمكن من حسن التعبير عنها.

الفائدة الثانية: السلامة من الاضطراب والقلق المعرفي، فالتزام طالب العلم بهذه القوانين يجعله سالمًا من الاضطراب، وذلك لقدرته على التمييز بين حقيقة القول ودليله، والفرز بين الاختلافات المذهبية وبين التطورات الشخصية وغير ذلك.

الفائدة الثالثة: قوة الاستدلال وتماسكه، وذلك لأن الاستدلال مرتبط بحسن التصور للأقوال، فمن ساء تصوره للمسألة ساء استدلاله عليها؛ لأن الاستدلال في الحقيقة هو محاولة البرهنة على حقيقة ما، فانعدام إدراك الحقيقة يؤدي إلى انعدام الاستدلال بشكل صحيح.

الفائدة الرابعة: حسن الإلزام والنقض، وذلك أن الإلزام والنقض في

الحقيقة هو استدلال، ولكنه استدلال على الإبطال وليس استدلالًا على الإثبات، فانعدام التصور الجيد والواضح للأقوال المراد نقضها يؤدي إلى عدم نقضها بطريقة كاملة وفاضلة، وكل ذلك يستلزم استحضار معالم التأصيل العقدي الآنفة الذكر.

الفائدة الخامسة: العدل في المحاكمة وفي التعامل مع الآخرين، ويعد هذا الأمر من أهم الفوائد لتلك القوانين، فالعدل في المحاكمة بين الأقوال، وفي التعامل مع الآخرين ليس بعدًا معرفيا فقط، بل هو بعد إيماني أيضا، فالمحاكم للآخرين في أقوالهم هو في حقيقته قاض، والقضاء نوع من الدين؛ فلا يحق للمحاكم التساهل في الحكم على الآخرين ولا في محاكمتهم، لا من جهة المنهج العلمي ولا من جهة التعبد لله ﷻ.

فيجب على الحاكم أن يستحضر إذا أراد أن يحكم على أحد أنه يتعامل مع الله ﷻ، فحكمه على المسلم بضلال أو بفسق أو بخطأ أو بكفر، هذه كلها أحكام يكون فيها متحدثا عن حكم الله ﷻ، فلا يحق له التساهل بذلك، فالحاكم على الآخرين في حكم الموقّع عن الله ﷻ.

ولا يمكن لطالب العلم أن يحقق العدل في المحاكمة والتعامل مع الآخرين من جهة التعبد لله ﷻ، ومن جهة المنهجية والعلمية = إلا بامتلاك معالم التأصيل العقدي.

وقد نبه عدد من العلماء على أن الحكم على الناس في أقوالهم أعظم من الحكم عليهم في أموالهم، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «الحكم بين الناس في عقائدهم وأقوالهم أعظم من الحكم بينهم في مبايعهم وأموالهم»[١]، ويقول ابن الوزير: «الحكم على الأديان آكد من الحكم في الأموال... وعلى طالب العلم الصادق حين يخلو من الخصومة ويريد أن يحكم على المتخاصمين، كالناظر بالإنصاف في مقالة أبي هاشم والإمام يحيى وأبي الحسين وابن تيمية وأتباعهم من الطوائف في الأكوان؛ أن ينزل نفسه منزلة الحاكم بينهما بالعدل،

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤٦٤).

فلا يحكم لأبي هاشم حتى يطلب مذهب الإمام وأبي الحسين كطلبه لمذهب أبي هاشم، ويمعن في مصنفات كتبه»[1].

والغريب أن بعض الناس يتشدد كثيرًا في الحكم بين الناس في أموالهم وأعراضهم، ويتساهل كثيرًا في الحكم بينهم في أقوالهم، وهذا أحد مظاهر الاختلال في التعامل مع مسائل العقيدة الإسلامية.

تم البحث والحمد لله على فضله وعطائه، والشكر له على توفيقه وامتنانه.

اللهم لك الحمد ظاهرًا وباطنًا، ولك الحمد أولًا وآخرًا،

ولك الحمد ليلًا ونهارًا، ولك الحمد في كل حال.

اللهم بارك فيما تفضلت، وارزقنا الإخلاص في القول والعمل،

اللهم صل وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ابن الوزير (٥٧).